Pr. prof. Athanase Negoiță

Istoria religiei Vechiului Testament

editura Σοφία

București, 2006

Redactor: Bogdan Dedu

Coperta: Mona Velciov

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

NEGOIŢĂ, ATHANASE
Istoria religiei Vechiului Testament / pr. prof. Athanase Negoiţă. - Bucureşti: Editura Sophia, 2006
Bibliogr.
ISBN 973-7623-35-5

221.07

Prefaţă

Lipsa unei lucrări despre religia Vechiului Testament a fost observată de mult în ţara noastră. Pe timpul când scriitorul acestor rânduri era student, a simţit cât de greu este să nu ai un manual după care să te lămureşti în domeniul religiei Vechiului Aşezământ. Pe vremea aceea, singura noastră sursă de informare în ceea ce priveşte istoria Vechiului Testament era manualul de istoria religiilor numit „Christus", tradus în limba franceză după cea germană. Acolo, mult regretatul profesor de Vechiul Testament, Johannes Nickel, tratează despre religia lui Israel, dar articolul lui, destul de bun, este prea succint, iar noi studenţii l-am fi dorit ceva mai extins. Cum se ştie, literatura biblică mai accesibilă românilor este cea de limbă franceză, dar nici în această limbă nu erau pe atunci, de altfel cum nu există nici astăzi, prea multe manuale de teologie biblică, faptul acesta datorându-se probabil din teama „indexului", unde mergeau multe scrieri ce depăşeau normele de exegeză scripturistică indicate de Vatican.

Tare greu este să deschizi drum în orice direcţie a preocupărilor spiritului uman. În teologie este chiar periculos, deoarece la tot pasul te poţi trezi considerat deplasat, dacă nu eronat. Din această cauză, alcătuirea lucrării de faţă a necesitat multă muncă. Dacă ar mai fi existat vreo lucrare asemănătoare în limba română, ar fi fost mai uşor, căci ici şi colo te-ai mai fi orientat după ea. Era nevoie de o atare scriere, cel puţin la fixarea capitolelor ce trebuie să intre într-o monografie despre religia Vechiului Testament. Cărţi de teologie biblică a Vechiului Aşezământ nu se află nici la celelalte popoare din emisfera Răsăritului. Au ruşii o „istorie biblică" a Vechiului şi Noului Testament, scrisă de pro-

fesorul Lopuhin, tradusă în româneşte de fostul patriarh Nicodim, dar această lucrare face mai mult istoria poporului biblic şi numai tangenţial se atinge şi de religia lui. Cum se ştie, istoria biblică este o altă disciplină exegetică. De aceea, în direcţia lucrării de faţă, ne-am ghidat mai mult după catolicul P. Sohola şi protestantul E. Sollin, acesta din urmă nefiind atât de adept al exegezei liberale.

2. O bună bucată de timp am stat pe gânduri dacă n-ar fi fost mai bine să traduc o lucrare de religia Vechiului Testament din limba germană, ca, de exemplu, cea a lui König, Kittel sau oricare altul, din numeroasele opere de teologie biblică ce există în această limbă. Dar nu făceam un lucru de mare folos. Studenţii şi chiar această lume creştină n-ar fi putut face distincţia între punctele de vedere ale exegezei liberale şi cele ale interpretării fideiste. Este lucru destul de cunoscut că foarte mulţi teologi liberali se întrec în a arăta că ideile religioase ale Vechiului Testament nu sunt decât nişte legende ori mituri, împrumutate şi acestea de la popoarele Orientului Apropiat antic: babilonieni, egipteni, canaaniţi etc. Aceste legende – spun ei – au circulat oral secole de-a rândul şi numai în epoca după exilul babilonian ar fi fost fixate în scris, alcătuind Vechiul Testament cum îl avem astăzi, deci abia cu câteva secole înainte de Hristos.

Ca să vin în ajutorul studenţilor – cel puţin aceasta a fost intenţia mea – m-am decis să întocmesc lucrarea de faţă, care, dacă nu va putea să adauge prea mult la întărirea sufletească a credincioşilor, cel puţin să nu le aducă nici o pagubă.

3. Lucrarea de faţă este un început. După ce se trasează drumul, este mai uşor de mers mai departe. De aceea sper că cei care vor veni după mine vor îndepărta lipsurile inerente oricărui început şi vor îmbunătăţi mereu această încercare de istorie a religiei Vechiului Testament şi deci de teologie biblică. Eu am întreprins-o cu convingerea că este necesar ca limba română să aibă o literatură teologică cât mai bogată şi cât mai variată. După cât se va vedea, lucrarea aceasta este numai un rezumat. Chestiunile amintite în ea cer să fie tratate cu mult mai pe larg, arătându-se mai ales care este poziţia creştinului credincios faţă de părerile

emise de către criticii care resping învăţăturile fideiste cu privire la revelaţia religiei Vechiului Testament. Mai târziu, cine va întreprinde o lucrare asemănătoare trebuie să pună la punct fiecare capitol şi paragraf, în concordanţă cu descoperirile ce s-au făcut şi se fac mereu în ţinuturile Orientului Apropiat, mediul în care a apărut Biblia.

4. La început plănuisem să fac numai o singură lucrare care să poarte titlul de: „Teologia Vechiului Testament". Partea întâi să trateze în linii generale etapele în care a fost revelată religia Vechiului Testament, adică să se ocupe de istoria religiei Vechiului Testament. Dar după ce am alcătuit lucrarea mi s-a părut că ar fi mai util ca ea să fie publicată în două fascicule separate. Lucrul acesta l-am văzut şi la unii autori apuseni şi de aceea l-am adoptat şi eu.

Fie ca această lucrare să aducă un serviciu cât de mic literaturii teologice româneşti.

Prof. Athanase Negoiţă

SECȚIUNEA I

CAPITOLUL I

Introducere

1. Titlul lucrării: Istoria religiei Vechiului Testament

În Epistola către Evrei citim: „După ce a vorbit, în vechime, părinților noștri, prin prooroci, în multe rânduri și în multe chipuri, la sfârșitul acestor zile, Dumnezeu a vorbit prin Fiul..."

Într-adevăr, Dumnezeu a vorbit poporului pe care și-l alesese, lui Israel, de multe ori și de fiecare dată revelându-i lumini noi, taine noi. Nu i le-a descoperit pe toate deodată, fiindcă poporul nu le putea pricepe. Tot așa a procedat Hristos cu discipolii Săi, când le-a spus în cuvântarea de rămas bun (Ioan 10, 12-14): „Mai am să vă spun multe lucruri, dar acum nu le puteți primi. Când va veni Mângâietorul, Duhul Adevărului, are să vă arate tot adevărul...". Reluând cuvintele Domnului, Pavel spune și el corintenilor: „V-am nutrit cu lapte, nu cu bucate tari, căci nu le puteți mânca..." (I Cor. 3, 2).

Pe drept cuvânt, în timpul lui Avraam și al celorlalți patriarhi, Dumnezeu a trebuit să vorbească lui Israel ca unui copil, adică pe înțelesul lui. Abia pe timpul marilor profeți putea El să se adreseze ca unui om matur, căci acum poporul era capabil să priceapă învățăturile pe Dumnezeu i le descoperea.

Revelația lui Dumnezeu către Israel s-a făcut deci pe etape și în mod evolutiv. Când zicem evolutiv, nu înțelegem că Israel s-a dezvoltat ca și celelalte popoare ale Orientului Apropiat antic, trecând prin așa-numitele faze de animism, totemism etc. până să ajungă la monoteismul care-l caracterizează și-l deosebește de lumea veche. Nu, prin evoluție înțelegem descoperirea divină făcută lui Israel în mod progresiv.

În studiul teologiei Vechiului Testament, partea ce se ocupă de etapele revelației lui Dumnezeu către poporul pe care și l-a ales a fost denumită de către autorii care s-au ocupat de această problemă: *Istoria Vechiului Testament.*

Istoria Vechiului Testament face parte din studiul „Teologiei Biblice", pe care unii autori o așază chiar ca partea întâi a Teologiei Biblice. În opusculul de față, noi am tratat Istoria religiei Vechiului Testament ca obiect de sine stătător.

2. Ce este Teologia Biblică?

Teologia biblică este o disciplină a Exegezei Sfintei Scripturi. În total, Biblia are 66 de cărți canonice. Aceste 66 de cărți ale Sfintei Scripturi vorbesc de foarte multe chestiuni. În ele ideile religioase sunt întrețesute cu cele politice și sociale ale poporului israelit. Pe de altă parte, în cărțile biblice ideile religioase nu se află expuse în mod sistematic. De exemplu, o carte nu vorbește numai despre Dumnezeu, altă carte numai despre mântuirea omului, iar altele despre îngeri etc. Nu, ci ideile religioase sunt aflate sporadic, ici și colo. La un moment dat, dacă cineva voiește să știe care este doctrina biblică despre om, nu o poate avea decât după ce parcurge toate cele 66 de cărți ale Bibliei.

Pentru a putea avea la îndemână o carte care să ne arate, pe rând, fiecare învățătură a Sfintei Scripturi, încă de timpuriu s-a simțit nevoia unei culegeri a ideilor religioase ale Bibliei și așa s-a ajuns la studiul Teologiei Biblice.

Așadar, definiția Teologiei Biblice ar fi aceasta: „Teologia Biblică este expunerea sistematică a ideilor religioase și morale cuprinse în Sfânta Scriptură".

Ca și Sfânta Scriptură însăși, Teologia Biblică se împarte în două: Teologia Biblică a Vechiului Testament și Teologia Biblică a Noului Testament.

În rândurile ce vor urma, noi vom avea să ne ocupăm numai de Teologia Biblică a Vechiului Testament în prima ei parte: Istoria religiei Vechiului Testament.

Deoarece revelația Vechiului Așezământ nu s-a dat de Dumnezeu printr-un singur om și într-o singură dată, ci prin numeroase persoane și într-un interval ce depășește mai bine de două mii de ani, de aceea este necesar să se cunoască și diferitele stadii prin care au trecut ideile religioase și morale ale Vechiului Testament până au ajuns la stadiul ultim, care este momentul revelației Mântuitorului Hristos.

Dacă cineva va fi atent, va observa că de la cea mai veche până la cea mai nouă carte a Vechiului Așezământ se vede curgând una și aceeași tendință, una și aceeași preocupare: planul dumnezeiesc pentru mântuirea omului. Ideea de mântuire a fost dată succesiv, potrivit cu dezvoltarea puterii de înțelegere a omenirii. S-a început de la mic și, în mod pedagogic, s-a avansat spre superior. S-a început cu facerea lumii și s-a terminat cu Mântuitorul.

Ca să înțelegem mai bine doctrina creștină, este necesar să cunoaștem ideile religioase ale Vechiului Testament, căci pe ele s-a pus altoiul cel nou: Evanghelia.

Așadar, am putea defini acest studiu astfel: „Teologia Biblică a Vechiului Testament este expunerea sistematică a originii ideilor religioase și morale cuprinse în Vechiul Testament și dezvoltării lor istorice".

Unii au zis să nu spunem acestui studiu: „Teologia Biblică", ci „Dogmatica Biblică". Termenul n-ar fi potrivit, deoarece prin Dogmatică se înțelege compendiul hotărârilor și punctelor de credință stabilite de o autoritate ce avea dreptul să facă acest lucru. Astfel de hotărâri nu se întâlnesc în Sfânta Scriptură, ci din contră, ideile sunt diferite și răspândite, și numai din adunarea lor noi facem o așezare sistematică.

Teologia Biblică face legătura dintre Exegeză și Teologia istorică-sistematică. În literatura teologică a Bisericii Răsăritului studiul Teologiei Biblice n-a fost luat în consi-

derare. În Biserica Romano-Catolică mult timp a fost lăsat deoparte, nefăcându-i-se loc printre studiile lămuritoare ale Vechiului Testament, deoarece o socoteau ca o preocupare a Bisericii Protestante, care într-adevăr i-a dat toată atenţia, fiindcă numai la protestanţi găsim foarte multe scrieri de acest gen.

De ce protestanţii i-au dat multă atenţie? Fiindcă ei, înlăturând Tradiţia, au rămas numai cu Biblia pe care au socotit-o singurul izvor de credinţă. Era natural ca ei să studieze Biblia atunci în mod mai amănunţit, formând studii aparte pentru orice ramură biblică. Catolicii şi ortodocşii n-au simţit această necesitate decât după ce spiritul raţionalisto-critic a pătruns adânc în teologia unor protestanţi. Atunci a fost nevoie să se arate punctul de vedere tradiţionalist, adică să se arate că în înţelegerea învăţăturilor Vechiului Testament nu este necesar să se depărteze de consensul unanim al Tradiţiei Bisericii creştine.

3. Teologia Biblică a Vechiului în lumina Noului Testament

În paragraful de mai sus am amintit că Teologia Biblică a Vechiului Testament este expunerea sistematică a religiei prelevate în cărţile Vechiului Aşezământ. Când zicem Vechiul Aşezământ, numaidecât trebuie să înţelegem că există şi Noul Aşezământ. De aici, în mod logic, tragem consecinţă că nu ne este permis să tratăm religia Vechiului fără să ţinem cont de Noul Testament, cu care stă într-o legătură atât de strânsă. Această legătură strânsă şi vie, pe care Fericitul Augustin o exprimă prin cuvintele: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus în Novo patet", conţine într-însa două idei, şi anume:

a. Vechiul Testament este o pregătire a celui Nou, căci peste tot el arată că va veni o „plinire a timpului", când vor fi înfăptuite toate proorociile, înfiinţându-se noul regat al lui Mesia, în care va intra nu numai Israel, ci toate popoa-

rele pământului, care vor voi să vină la Dumnezeu. Atunci se va încheia Legământul cel veşnic dintre Dumnezeu şi oameni.

b. Noul Testament se bazează pe Vechiul Testament, fiind împlinirea lui. Lucrul acesta ni-l spune însuşi Mântuitorul, căci ne vorbeşte cu căldură de el: „N-am venit să stric Legea ori Proorocii. N-am venit să stric, ci să împlinesc" (Mt. 5, 17). Sfântul Pavel arată clar raportul ce există între Vechiul Testament şi Noul Testament, căci îl numeşte pe cel dintâi „conducător către Hristos" (Gal. 3, 24). Noul Aşezământ ni-l arată pe cel Vechi ca un pedagog care a condus poporul ales de Dumnezeu către Mântuitorul cel prezis cu atâtea amănunţiuni de către.profeţi. Vechiul Testament învaţă că în Hristos şi prin Hristos şi-a găsit împlinire, şi-a atins ţelul cel vechi, iar după venirea Mântuitorului umbra Legii s-a schimbat în fiinţă vie, proorocia s-a împlinit şi pregătirea s-a îndeplinit.

Din aceste două idei de mai sus tragem concluzia cu dublu rezultat:

a. Teologia Biblică a Vechiului Testament nu poate fi considerată altfel decât în lumina Noului Testament.

b. Nu trebuie să amestecăm cele două Testamente, căci atunci am desfiinţa sau am nesocoti diferenţa de esenţă ce există între revelaţia Vechiului şi a Noului Aşezământ. Doar Sfântul Apostol Pavel ne spune clar că Vechiul Testament a fost numai Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.

Din contră, Noul Testament este desăvârşirea Legii. Deci, pentru a menţine distincţia dintre cele două Testamente, este necesar să expunem separat religia revelată a Vechiului Testament, în legătura ei intimă, în dezvoltarea sa succesivă şi în caracterul său pedagogic.

E drept că o bună parte din ideile Teologiei Biblice se află şi în dogmaticile creştine, însă incomplet. Era deci nevoie ca învăţăturile religioase şi morale ale Vechiului Aşezământ să fie tratate complet într-o disciplină aparte în complexul ştiinţelor teologice. Aşa a luat fiinţă Teologia Biblică a Vechiului Testament.

4. Scopul Teologiei Biblice a Vechiului Testament

Scopul Teologiei Biblice a Vechilui Testament este dublu, şi anume:

a. Să expună religia revelată a Vechiului Testament, aşa cum se desprinde ea din cărţile canonice ale Aşezământului Vechi în chip genetic, adică să arate ce colorit a luat religia în timpul diferitelor stadii de viaţă religioasă a lui Israel, până la venirea Domnului Iisus.

b. Când zicem diferite stadii nu trebuie să înţelegem forma lor, ci trebuie să înţelegem o singură religie, care, deşi a trecut prin multe stadii succesive, are însă o legătură organică interioară.

Aşadar, sarcina Teologiei Biblice a Vechiului Aşezământ este să expună întreaga învăţătură a religiei Vechiului Testament într-o legătură organică.

5. Cuprinsul Teologiei Biblice a Vechiului Testament

Din cele expuse în paragraful precedent, conchidem că, în ceea ce priveşte cuprinsul teologiei biblice, ea va cuprinde:

a. Întregul conţinut al Vechiului Testament aşa cum reiese el din cărţile canonice. Într-o teologie biblică trebuie să se vadă întreaga doctrină a religiei Vechiului Aşezământ. Netăgăduit că, în afară de ideile religioase, teologia biblică trebuie să cuprindă şi ideile morale de bază, aflate în Vechiul Aşezământ, mai ales cele din Thora, deoarece numai astfel făcand, conţinutul învăţăturii religioase ar fi tratat în toată însemnătatea sa.

b. Conţinutul învăţăturii religioase a Vechiului Testament va fi scos numai din cărţile canonice. Cu toată precauţia vom apela numai *in extremis* la cărţile necanonice, deosebindu-ne astfel de cei din cercurile exegeţilor liberali, care le folosesc exagerat, şi la cele apocrife[1].

6. Legătura cu celelalte discipline

Teologia Vechiului Testament fiind o ramură a studiului Vechiului Aşezământ, desigur, are raporturi cu toate celelalte ramuri ale exegezei şi cu celelalte discipline ale teologiei creştine:

a. Înainte de orice, teologia biblică are legături cu Interpretarea Sfintei Scripturi. Abia după ce am înţeles bine un pasaj biblic, care conţine o învăţătură religioasă, numai atunci putem să-l aşezăm în locul ce i se cuvine, pentru alcătuirea corpului religiei Vechiului Testament. Ideile împrăştiate ale Interpretării (din diferitele comentarii), teologia biblică le adună şi le grupează în ordine sistematică. De aceea ea a fost numită şi coroana exegezei.

b. Cu Teologia sistematică, teologia Vechiului Testament are mare legătură, fiindcă ne explică elementele originale ale religiei revelate. Distincţia între cele două ramuri este mai mult de ordin formal, deoarece teologia sistematică are ca scop să prezinte într-un tot armonic învăţătura creştină bazată pe Scriptură şi chiar şi pe elemente furnizate de tradiţia Bisericii primare, în timp ce teologia biblică are de arătat care sunt ideile doctrinare şi morale ce au animat spiritele oamenilor credincioşi, dar numai în decursul perioadei biblice.

În rândul al doilea, deosebirea dintre teologia biblică şi cea sistematică este de conţinut. Ceea ce Teologia biblică arată că a fost conţinutul religios şi moral al unei perioade oarecare din timpul Vechiului Testament nu probează deloc că acest conţinut a fost punct de doctrină şi de morală creştină. Perioada aceea n-a fost decât o singură treaptă în procesul marii dezvoltări religioase ce a dus la perfecţionarea religiei creştine.

Aşadar, între Teologia biblică şi cea sistematică este deosebire atât de formă, cât şi de conţinut. Teologia biblică

rămâne preliminarul necesar şi indispensabil al teologiei sistematice.

c. Teologia biblică are legătură cu Teologia istorică, deoarece religia Vechiului Testament îşi capătă fizionomia sa numai din cuprinsul celor 39 de cărţi canonice, scrise într-un interval de timp chiar mai mare de o mie de ani. Istoria creştină ne arată cum au luat fiinţă şi s-au stabilit dogmele fundamentale ale creştinismului şi cum s-a desfăşurat apoi viaţa creştinilor. Teologia biblică se deosebeşte de Istoria dogmelor şi de Istoria bisericească, întrucât ea este o singură secţiune din Istoria dogmelor. Ea stă în strânsă legătură cu ramurile teologiei istorice, şi anume cu cea care tratează despre istoria poporului în mijlocul căruia adevărata religie a înflorit, până ce a ajuns la desăvârşire în creştinism. Teologia biblică are deci mare legătură cu istoria lui Israel.

d. Teologia biblică are legătură cu Arheologia biblică. Arheologia se străduieşte să treacă în revistă tot ceea ce a afectat viaţa ebraică, cum ar fi, de exemplu, conformaţia ţării sub influenţa căreia s-a dezvoltat acest popor, condiţiile sale casnice şi sociale; ocupaţiile din viaţa publică şi privată, bucuriile şi neajunsurile sale; instituţiile religioase, apoi standardul moral şi formal de adoraţie şi cult public şi privat.

Ceea ce teologia biblică şi Arheologia au ca legătură specială este câmpul moravurilor şi al cultului public. Dar chiar şi aici linia de demarcaţie dintre cele două discipline este clară şi distinctă. Materia teologiei biblice formează idealul curent al moralei şi cugetării religioase întruchipat în cultul public prin care se adora Dumnezeu.

În sens larg, teologia biblică stă în legătură cu mai toate celelalte discipline teologice, deoarece Vechiul Testament este unul din pilonii Sfintei Scripturi pe care stă edificiul nostru creştin.

7. Istoricul studiului teologiei biblice

Studiul teologiei biblice a Vechiului Testament este unul din cele mai noi studii; abia are un secol şi jumătate. Până aici se confundă mai ales cu teologia sistematică (dogmatica).

În Biserica Veche, învăţătura religioasă era cercetată în chip dogmatic, căci dogmele se întemeiază pe Sfânta Scriptură. Vechiul Testament, ca şi Noul Testament, fără nici cea mai mică deosebire între ele, erau socotite Cuvântul lui Dumnezeu în întregime.

În certurile cu iudeii, cum se poate vedea din „Dialogul cu iudeul Trifon"[2] şi din „Adversus Judaeos"[3], se dezbăteau numai chestiuni hristologice. Atunci exista preocuparea dacă Vechiul Testament învaţă ceva despre demnitatea lui Mesia, ori dacă vesteşte ceva despre Hristos Profetul. Numai în cearta cu ereziile, îndeosebi cu cele gnostice, a venit în discuţie şi raportul dintre Vechiul şi Noul Testament. Erezia marcionită despărţea complet Noul de Vechiul Testament. Cu ocazia acestor discuţii cu ereticii, au fost cercetate câteva chestiuni, precum nemurirea sufletului şi viaţa viitoare, pe care creştinii voiau să le argumenteze şi cu ideile aflate în Vechiul Testament.

În timpul influenţei teologice alexandrine, şi chiar ceva mai târziu, Biserica nu făcea deosebire între cele două Testamente. Între Legea Vechiului Testament şi Evanghelie exista numai o mică diferenţă graduală. Profeţii erau întru totul egali Apostolilor.

Fericitul Augustin[4], în scrierea sa „De civitate Dei", tratează despre istoria împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. El o împarte în şapte perioade, după cele şapte zile ale facerii lumii[5], şi anume: I. până la Noe; II. până la Avraam; III. până la David; IV. Robia babiloniană; V. Venirea Mântuitorului; VI. Vremea Bisericii din timpul său; VII. Vremea de odihnă a lumii nu în viaţa aceasta, ci în cealaltă, unde nu este seară.

Opera lui Augustin s-ar putea socoti cea dintâi încercare de teologie biblică, în sens larg al cuvântului. Dar ea este

mai mult o istorie biblică a Vechiului Testament. Teoretic, nici el nu face deosebire între Vechiul şi Noul Testament.

Cronica lui Sulpiciu Sever[6], alcătuită pe la anul 400 după Hristos, în cărţile I şi II până la XXVII se ocupă numai de Vechiul Testament. Pentru Teologia biblică în felul nostru de azi n-are nici o însemnătate. Pe atunci, teologia biblică se confunda complet cu dogmatica. Deosebirea între ce avem în Sfânta Scriptură şi ceea ce avem în dogmatică nu exista decât în expresii şi în formularea ideilor.

În veacul de mijloc (Evul Mediu), cercetătorii Sfintei Scriptùri se ţineau strâns de interpretarea din Biserica veche, dând cea mai mare însemnătate tradiţiei. Studiul teologiei biblice rămâne mereu strâns legat de dogmatică.

Scolasticii, ca şi misticii, nu căutau să înţeleagă textul Sfintei Scripturi aşa cum ni se înfăţişează el după principiile ermineutice, ci pe lângă ideile tradiţionale ei introduceau în texte mai mult ceea ce gândeau ei.

Demn de amintit din acel timp ar fi ceea ce s-a scris asupra Cântării Cântărilor, ca de exemplu: Bernard de Clairvaux (1091-1153), dar şi scrierile acestea urmează tot direcţia mistică.

Material pentru Teologia biblică a Vechiului Testament în Evul Mediu se află la rabinii timpului, în special Mose Maimonides[7].

Scolasticii, păstrând tradiţia, nu făceau altceva decât să-şi întemeieze şi să-şi lumineze principiile dogmatice sau morale cu citate din ambele Testamente. Deosebirea ce se observă la ei şi care poate fi socotită un mic apogeu este acela că priveau Vechiul Testament ca *Veta Lex*, care cerea îndreptarea individului mai mult pe considerente exterioare. Noul Testament era conceput ca *Nova Lex*, care aducea îmbunătăţirea omului prin impulsul interior al iubirii creştine.

Curentele ce s-au perindat, în special principiul că Sfânta Scriptură trebuie să fie interpretată ţinând seama numai de înţelesul textului, iar pe de altă parte, ideea că între învăţătura Bisericii şi Sfânta Scriptură există o nuanţă de diferenţiere, au făcut să se dea dezvoltarea crescândă a studiului Teologiei biblice a Vechiului Testament.

Cunoscutul umanist şi filolog clasic Reuchlin[8] (1455-1522), care este un fel de întemeietor al studiului limbii ebraice şi al ermineuticii liberale, accentuează ideea că în Vechiul Testament aflăm marea înţelepciune dumnezeiască. De aceea, exegeza are datoria să interpreteze Scriptura cu totul dezlegată de ceea ce se găseşte în tradiţie.

Reformatorii vechi: Luther (1403-1546), Calvin (1509-1584) şi Melanchton (1497-1560) voiau să afle numai în Scriptură calea ce duce la mântuire. Ei pun aceeaşi bază atât pe Noul, cât şi pe Vechiul Testament, ba uneori mai mult pe Vechiul. Se pare că ei nu ţin seama de deosebirea pe care Apostolul Pavel o face în Epistola către Evrei între Vechiul şi Noul Testament, unde arată că Vechiul Testament este numai simbolizarea lucrurilor din Noul Testament. În special capitolul al nouălea din această epistolă arată precis deosebirea dintre aceste două Testamente. Legea este Παιδαγωγὸς şi σκία (pedagog şi umbră). Diferenţa dintre ele arată ca între Πνεῦμα şi γεάμμα. După reformatori, în Vechiul şi Noul Testament se află descoperită nu numai voinţa, ci şi harul lui Dumnezeu, căci avem Legea care pedepseşte, precum avem şi promisiunea pentru iertarea păcatelor. Astfel, după ei, ambele Testamente au aceeaşi autoritate, căci *constantia Dei* nu îngăduie ca Dumnezeu să spună una în Vechiul Testament şi alta în Noul Testament. Deci ambele sunt de o egală cinste; căci în ele se află „Verbum et foedus Dei" (Cuvântul şi Legea lui Dumnezeu). Deosebirea între Testamente este „ad modum administrationis" nu „ad substantiam". Formele exterioare prin care se comunică harul dumnezeiesc se deosebesc după trebuinţele oamenilor şi vârsta priceperii lor. Doctrina lui Dumnezeu este aceeaşi. În felul acesta, studiul teologiei biblice urma mereu calea dogmaticii. El consta din o expunere a principiilor de credinţă şi morală, aşa cum se găsesc acestea în simbolurile sau mărturisirile de credinţă, iar în alte cazuri, erau adunate la un loc, din cele două Testamente, citatele biblice pe care se întemeiau principiile de credinţă şi viaţă din mărturisirile de credinţă. Astfel a fost întocmită lucrarea lui Ioanem Vigandum et Mathaeum Iudicem[9] din 1563, ca

şi lucrările următorilor autori: Sebastian Schmidt[10], Georg König[11] ş.a.

Cel care a folosit pentru prima dată numele de teologie biblică pare să fie Haymann, în a treia ediţie a operei sale: „Verauch einer biblischen Theologic in Tabellen", 1746. Până aici numele de Teologie biblică era întrebuinţat pentru toate studiile de natură exegetică[12]. În studiile aici amintite se recunoştea puterea de dovedire a principiilor de credinţă cu Noul şi Vechiul Testament fără deosebire. Sfânta Scriptură era socotită ca singurul izvor de credinţă. De acum, vechea direcţie dogmatică a studiului Teologiei biblice începe să slăbească încet. În cearta cu romano-catolicii, autorii protestanţi susţineau că anumite învăţături, ca cea despre Sfânta Treime şi Taine, Vechiul Testament le are desăvârşit dezvoltate, numai că în Noul Testament sunt limpede arătate. Din contră, romano-catolicii susţineau că aceste învăţături în Vechiul Testament sunt arătate obscur şi imperfect.

În acest timp, întâlnim şi discuţiile cu socinienii, care afirmau că Vechiul Testament are numai o însemnătate istorică, căci la mărturisirea învăţăturii creştine nu-i de nici un folos. Contra acestei direcţii, susţinută şi de scolastici, teologii protestanţi începând cu Coceyus[13] (1603-1669) iau poziţie, dar nu se depărtează de vechea concepţie dogmatică a teologiei biblice.

Se recunoaşte caracterul tipic, nu simbolic, al Vechiului Testament.

Curentele filozofice, teologice şi mişcările religioase ale vremii încep să influenţeze tot mai mult pe cercetătorii Sfintei Scripturi. Îndeosebi pietiştii, dând unui loc din Scriptură atâta valoare câtă învăţătură religios-morală conţine, erau contra expunerilor dogmatice, cum se aflau acestea în simboalele de credinţă şi în cărţile de dogmatică. În chipul acesta începea să iasă la iveală subiectivismul în interpretarea Sfintei Scripturi.

Acum îşi face loc şi ideea că Vechiul şi Noul Testament trebuie cercetate deosebit, după caracteristicile lor particulare. De asemenea, religia poporului israelit trebuie examinată aparte, pentru a se înţelege mai bine creştinismul. Astfel începe tratarea istorică a Vechiului şi Noului Testament după maniera istoriei bisericeşti. Cel care crea drum acestei idei era Buddays[14].

La finele secolului al XVII-lea şi începutul celui de-al XVIII-lea, şcoala lui Spencer (1635-1705) începe să accentueze ideea că între Sfânta Scriptură şi învăţătura Bisericii este deosebitre. De atunci a început să se vorbească de „Teologia Biblică" ca de ceva aparte. Însă în această direcţie, lucrări speciale n-au ieşit la iveală. Cam în acest timp prinde putere deismul englez. Datorită acestui deism, dogmatica tratată scolastic este înlocuită, făcând să apară un subiectivism exagerat. Adevăr era numai ceea ce i se părea omului că este bun pentru mântuirea lui.

Datorită acestui subiectivism, raţionalismul prindea putere din ce în ce mai mare. Prin el dobândea valoare numai exegeza gramatico-istorică. Dacă prin deism se va lupta contra dogmaticii, mult răspândită pe timpul scolasticii, susţinându-se din ce în ce mai mult subiectivismul ce nu admitea ca adevărat decât ce se găsea că e bun sau deplin înţeles prin raţionalism, întemeiat tocmai pe acest subiectivism, se scotea la iveală că dogmatica bisericească nu se poate întemeia pe Sfânta Scriptură. Este drept că nu toţi teologii reformaţi au apucat această cale. Încă destui rămâneau la sistemul dogmatic, susţinând că temeiul dogmelor este în Sfânta Scriptură.

Curentele acestea favorizau studiul teologiei biblice, dar în locul învăţăturii dogmatice a Bisericii puneau un alt sistem de învăţătură, în care elementul de seamă era numai raţiunea. Lucrul acesta ducea la convingerea că fiecare om poate să interpreteze Scriptura după propriile puteri sau după cum are interesul s-o facă. Aşa sunt lucrările lui Starr[15], Fr. Babadt[16], Zah. Tranagott[17], care, cercetând textele Sfintei Scripturi, căutau să vadă care învăţături dogmatice au temei în ele şi care nu. Principiul interesului a fost scos la iveală foarte mult de către Spencer[18] şi apoi de David Michaelis[19], care le-au susţinut mai mult decât oricine.

Cu Semler[20], raţionalismul capătă folosire şi mai mare. Înrâurit de pietism, el era de părere că dogmele Bisericii di-

feră de ceea ce găsim în Scriptură. Acum Teologia biblică se desparte de dogmatică. Cel dintâi care tratează Teologia biblică drept un studiu aparte, ce se apropie mai mult de istorie, este J.Ph. Gabler[21]. El nu numai că desface Teologia biblică de dogmatică, dar începe s-o trateze în chip istoric, adică arătând că religia Vechiului Testament trebuie tratată pe etape, deoarece în Biblie există contradicții între un autor dintr-o perioadă și altul din altă perioadă. Gabler face ca Teologia biblică să se despartă definitiv de dogmatică, iar Vechiul să se despartă de Noul Testament, devenind astfel părintele studiului Teologiei biblice moderne.

Păcat că linia trasată de Gabler n-a fost urmată de toți. Ideile raționaliste își fac drum tot mai mult, căci încep să apară lucrări ca a lui Lorens Bauer[22], în care istoricitatea faptelor biblice este contestată. După el, ideile religioase și orânduirile Vechiului Testament sunt născociri și amestec de superstiții cu credințe false. Ideile lui Lessing (1729-1781)[23] și ale lui Kant[24] (1724-1804), ca și cele ale lui Herder (1744-1803)[25], în care se dădea oarecare valoare ideilor pedagogice ale Vechiului Testament sau se găseau destul de frumoase unele dintre ele, n-au avut nici o influență asupra părerilor raționaliste. E adevărat că ceva mai târziu Baumgarten-Crusius[26] și alții au căutat să nu țină seama de ideile raționaliste și filozofice ale timpului. Ei au vrut să îndrume studiul teologiei biblice pe cărări ceva mai bune, arătând însemnătatea descoperirii dumnezeiești în dezvoltarea ideilor Vechiului Testament, dar tratând Vechiul și Noul Testament împreună, ei s-au ocupat mai mult de Noul și prea puțin de Vechiul Testament.

Cu secolul al XIX-lea, raționalismul pune stăpânire pe spiritele cercetătorilor Vechiului Testament. Influențați de ideile pe care le aflau în religiile orientale, încep să susțină că religia Vechiului Testament nu poate face excepțoie față de cele ale popoarelor vechiului Orient, ci a mers pe aceeași cale de evoluție ca și acelea. Religia lui Israel nu s-a dezvoltat decât plecând de la formele cele mai joase și primitive, așa cum aflăm azi la popoarele înapoiate, și numai încet, pe cale evolutivă, a ajuns la forma înaltă a monoteis-

mului, cum o găsim la prooroci. Credințele s-au moștenit de la om la om, de la trib la trib, de la popor la popor, în cursul timpului, fixându-se ori schimbându-se după puterea și tăria lor de viață. Așa a fost și cu religia lui Israel. Ea n-a izvorât dintr-o revelație deosebită, ci se încadrează în procesul de dezvoltare comun tuturor popoarelor orientale.

După aceiași autori, Teologia biblică este o parte din istoria dezvoltării religioase a poporului evreu, iar istoria religiei lui Israel este o parte din „istoria religiilor". Apucând această cale, studiul Teologiei biblice ajunge să fie tratat cu totul altfel de cum se gândeau aceia care cu un secol mai înainte voiau să-l despartă de dogmatică. De îndată ce religia este tratată după regulile curat omenești, atât religia, cât și Sfânta Scriptură au pierdut din valoarea lor, ele nemaifiind izvor de învățătură și dreptar de credință. Scrierile Vechiului Testament, necuprinzând decât frânturi de credință și împrumuturi de la celelalte religii, nu mai au nici o valoare și, natural, atunci nici studiul care se ocupă cu ideile Vechiului Testament nu mai are nici o însemnătate. Dar aceste chestiuni nu pot fi soluționate numai pe calea criticii raționaliste, unde fiecare judecă subiectiv și după gust, susținând când o părere, când alta, după cum suflă curentele timpului.

Contrar acestor curente extremiste, a fost scos la iveală faptul că, dimpotrivă, Scriptura arată mersul unitar al unei credințe bine precizată, care nu este condiționată de nici o altă religie din Orient. Religia Vechiului Testament își păstrează nefalsificată atât caracteristica sa, cât și unitatea sa desăvârșită de la început până la sfârșit. Pe ea Biserica creștină și-a clădit atât fundamentul ei, adică învățătura, cât și viața, adică aplicarea practică a acestei învățături.

Netăgăduit, și noi recunoaștem că învățătura Vechiului Testament își are dezvoltarea sa istorică. De asemenea, recunoaștem că noi oamenii, cercetând această învățătură, utilizăm metode ce se schimbă cu timpul, căci mergem în pas cu vremea. Dar nu putem scăpa din vedere că, în fața tuturor schimbărilor, Scriptura își păstrează trăsătura ei caracteristică, ce formează ființa ei și care trăsătură se des-

prinde din viaţa ce a trăit-o învăţătura ei. Tocmai această trăsătură caracteristică şi viaţă istorică vrem s-o studiem. În cercetările noastre nu ipoteza sau rezultatele istorice sunt partea principală. Acestea sunt complet pe linie secundară. În primul rând, noi trebuie să cercetăm ca să aflăm cum s-a dezvoltat această învăţătură a Vechiului Testament, ca s-o putem înţelege şi să ne-o însuşim. Cercetările de ordin istoric, filologic, exegetic sunt numai mijloace de cercetare, dar nu scop în sine.

Deoarece catalogul cărţilor ce au legătură cu studiul teologiei biblice este foarte întins şi o descriere a fiecărei opere ar necesita foarte mult spaţiu, vom încerca să le grupăm după anumite direcţii sau şcoli din sânul cărora a ieşit.

a. În rândul întâi, după Sellin, aşezăm acele scrieri apărute mai înainte sau şi după şcoala lui Graf-Kuenen-Wellhausen, care, deşi raţionaliste, totuşi nu ţin seama de originea istorică fixată de critica negativă a Bibliei, astfel: Baumgarten-Crusius, *Grundzüge der biblischen Theologie*, 1828; von Cölln, *Biblische Theologie*, 1836; W. Vatke, *Die biblische Theologie I, Die Religion den Alten Testaments*, 1835; Br. Bauer, *Die Religion des A.T.*, 1838; Hävernick, *Vorlesungen Über die Theologie des A.T.*, 1848; F. Coler, *Theologie des A.T.*, 1783; H. Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott*, 1871-1876; F. Hitzig, *Vorlesungen Über die biblische Theologie des A.T.*, 1880; Schlottmann, *Kompendium des bibl. Theologie A und A.T.*, 1889; E. Klehm, *Alltest mentliche Theologie*, 1889.

b. Scrieri ce aparţin de şcoala Graf-Kuenen-Wellhausen, adică de direcţia evoluţionistă: A. Kuenen, *De godsdienst van Israel*, 1869; J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Caschichte*, 1894, şi *Prolegomenn*, 1878. Schema trasată de aceşti doi autori timp de mai multe decenii a fost mai mult decât decisivă în ceea ce priveşte concepţia critică a istoriei Vechiului Testament şi a teologiei lui. A se vedea B. Duhm, *Die Theologie der Propheten*, 1875; R. Smend, *Lehrbuch der alltestsmentlichen Religionsgeschichte*, 1899; B. Stade, *Biblische Theologie des A.T.*, 1905-1911; A. Kayser-K. Martu, *Geschichte der israelilischen Religion*, 1907; F.

Giesebercht, *Die Grandzüge der israelitischen Religionsgeschichte*, 1904; K. Budde, *Die Religion des Vorks Israel*, 1912; N. Lohr, *Israelitische Religionsgeschichte*, 1906; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des A.T.*, 1911.

Desigur, n-au dispărut de pe arena teologiei biblice a Vechiului Testament opere care-şi păstrau independenţa faţă de teoriile şcolii lui Wellhausen, ca de exemplu: H. Schulz, *Alttestamentliche Theologie*, 1896; A. Dilmann, *Handbuch der alttestamentliche Theologie*, 1895. Aceşti doi autori au apucat pe o cale mai dreaptă şi mai metodică, deoarece în scrierile lor căutau să ofere mai întâi partea istorică şi apoi pe cea doctrinală.

c. Totuşi, jumătatea a doua a secolului al XIX-lea era dominată de şcoala evoluţionistă şi se simţea nevoia unei tabere care să declare război teoriilor lui Graf-Kuenen-Wellhausen, ca unora care deveniseră prea unilaterale şi exagerate. Ofensiva a izbucnit din două părţi[27]. Mai întâi o serie de cercetători au căutat să arate că distincţia făcută între religia naturală a vechilor israeliţi şi cea morală a profeţilor este prea unilaterală şi că forţează izvoarele şi contrazice însăşi mărturia profeţilor israeliţi. În această categorie de raţionalişti ponderaţi pot fi grupaţi: E. König, *Die Haputprobleme der altisraelitischen Religionsgechichte*, 1889, şi *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 1912; J. Robertson, *Die alte Religion Israels* (trad. de Orollo, 1905); E. Sellin, *Beiträge zür israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte I, II*, 1897, 1899; P. Volz, *Mose*, 1907. Aici trebuie să amintim şi pe J. Pedersen, *Israel*, 1920; A. Lods, *Israel. Des origines au milieu du 8-s siecle*, 1930, şi pe B. Eordmans, *De Godsdienst van Israel*, 1930.

d. Al doilea fel de combatanţi ai teoriilor şcolii Graf-Kuenen-Wellhausen erau cei care, pe baza studiilor de istorie comparată a religiilor şi de istoria literaturii Vechiului Orient, contraziceau puternic adepţii şcolii evoluţioniste şi arătau că Wellhausen şi ucenicii săi n-au ţinut suficient seama de dezvoltarea religioasă a lui Israel, în comparaţie cu desfăşurarea dezvoltării religioase generale a Vechiului Orient. În această categorie putem aşeza pe H. Gunkel,

Schöpfung und Chaos, 1895; H. Gressmann, *Die Entstehung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; Br. Bantsch, *Altorientalischer und isr. Monotheismus*, 1906; E. Sellin, *Die alttest. Religion in Bahmen der andern altorientalischen*, 1907.

e. Din lupta de idei desfăşurată în câmpul religiei Vechiului Testament, pe la finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, cercetătorii Vechiului Aşezământ au început să-şi pună frâu fanteziei şi să fie mai circumspecţi în emiterea părerilor cu privire la originea şi fiinţa religiei lui Israel. Aceasta nu înseamnă că ei au părăsit terenul raţionalist şi au revenit la cel tradiţionalist. Nu, ci ei au devenit ceva mai moderaţi. La această atitudine ei erau chemaţi mai ales de vocile din popor care cereau să aibă o teologie a Vechiului Testament, nu numai critici negative şi disparate ale religiei poporului israelit. Aşa se explică de ce după războiul întâi mondial au apărut scrieri mai ponderate. Aici putem aminti pe R. Kittel, *Die Religion des Volks Israels*[28], 1929; G. Holscher, *Geschichte der isr. Jüdischen Religion*, 1922. Trecând prea sumar peste religia profeţilor, scrierea lui Holscher făcu ca multe glasuri din sânul Bisericii Evanghelice germane să ceară cu tărie părăsirea felului de tratare cu totul unilateral şi istorico-profan al religiei Vechiului Testament. De la o istorie a religiei iudeo-israelite ar trebui să se întoarcă spre o teologie biblică a Vechiului Testament dacă se mai doreşte menţinerea acestei discipline (adică a teologiei biblice) în materiile de învăţământ creştin. Se pare că aşa se explică apariţia înaintea celui de-al doilea război mondial a scrierilor celor doi renumiţi profesori: W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, trei volume, 1933 (protestant), şi P. Reinisch, *Geschichte des Alten Testaments* şi *Theologie des Alten Testaments*, 1940 (catolic). Operele acestor doi profesori se află astăzi traduse şi în engleză.

....

După cele ce am văzut până aici, din cuprinsul Bisericii Ortodoxe şi chiar şi a celei Catolice n-au apărut aproape deloc scrieri care să trateze despre Teologia biblică a Vechiului Testament. Poate că s-a aşteptat să se termine ofensiva raţionaliştilor şi apoi să se fixeze punctul de vedere tradiţionalist al acestor Biserici. Cele Catolice sunt cam acestea: P. Scholz, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Nouen*, 1861; H. Zachokke, *Theologie der Propheten des Alten Testaments*, 1877; P-M. Hetzenauer, *Theologia Biblica, vol. I. V.T.*, 1908; J. Rikel, *Religion d'Israel*, în „Christus“, Paris, 1912; J. Touzard, *La Religion d'Israel*, în „Ou en est l'histoire du Religion“, vol. II, Paris, 1912.

Din cuprinsul Bisericii Ortodoxe nu cunoaştem o teologie biblică a Vechiului Testament. Lucrul este oarecum explicabil. Aproape toată Ortodoxia a stat sub stăpânirea musulmană a turcilor până acum câteva decenii[29]. Cu mari jertfe de bani şi chiar de sânge a putut Ortodoxia să-şi menţină fiinţa. A mai vorbi de şcoli şi de scrieri în această stare era aproape cu neputinţă. Singurii ortodocşi rămaşi în afara stăpânirii turceşti au fost ruşii. Ei au dat la iveală multe opere de teologie creştină, mai puţin scripturistică. O teologie biblică propriu-zis n-au nici ei. Scrierea lui Lopuhin este mai mult o istorie biblică, disciplină care se deosebeşte net de teologia biblică.

8. Izvoarele disciplinei teologiei biblice

Pentru ambele părţi ale teologiei biblice (istorică şi sistematică), izvoarele ei de căpetenie sunt:

a. Cărţile canonice ale Vechiului Aşezământ;

b. Cărţine canonice ale Noului Testament, care lămuresc Vechiul Testament;

c. În rândul al treilea, ne servesc de izvoare şi scrierile care n-au intrat în canon, dar fiind aproape contemporane cu celelalte ne pot oferi o oarecare lumină pentru înţelegerea mai bună a revelaţiei biblice şi istoriei acestei revelaţii.

În privinţa izvoarelor Teologiei biblice există o oarecare diferenţă între cele trei mari confesiuni creştine. Protestanţii

au adoptat canonul mozaic, adică cele 39 de cărţi ale Vechiului Testament. Catolicii au în plus cărţile deuterocanonice, puse pe picior de egalitate cu cele 39 amintite. Ortodocşii au şi ei 39 de cărţi canonice, dar alături de ele, ca bune de citit, au încă 14 cărţi (ca deuterocanonicele catolicilor), pe care le au adăugate în Biblie imediat după cărţile canonice.

În afară de cărţile Bibliei, ortodocşii şi catolicii au ca izvor al teologiei creştine şi tradiţia bisericească, aşa cum s-a conservat în învăţătura orală, dar mai ales în operele scriitorilor bisericeşti care s-au succedat după apostolii lui Hristos.

În rândul izvoarelor Teologiei biblice mai intră şi următoarele surse extrabiblice: a. Apocrifele şi pseudoepigrafele Vechiului şi Noului Testament; b. Literatura canaanită, literatura asirobabiloniană, literatura egipteană, literatura aramaică, literatura arabă; c. Targumii Vechiului Testament; d. Talmudul (în special Mişna). Cum am amintit, aceste scrieri ajută la o înţelegere mai bună a afirmaţiilor Vechiului Aşezământ.

CAPITOLUL II

Scriptura şi cercetarea modernă

9. Ipotezele emise

Plecând din secolul al XVIII-lea, Biblia a încetat să mai fie ceea ce era în ochii credincioşilor din epoca veche a Bisericii creştine. De atunci Sfânta Scriptură începe să devină obiect de critică, ca şi celelalte cărţi ale omenirii vechi cum, de pildă, operele lui Platon, Aristotel etc.

Chiar din secolul al XII-lea, obiecţiile împotriva Bibliei începuseră să se ivească, dar serios ele apar abia în secolul al XVIII-lea.

Fondator spiritual al criticii biblice trebuie să fie numit Richard Simon, după care Pentateuhul, adică cele cinci cărţi ale lui Moise, n-a ieşit din mâna vestitului legislator al religiei mozaice, aşa cum îl avem noi azi. Abia părţile legislative din Pentateuh dacă sunt din mâna lui Moise, pe când părţile istorice sunt dintr-o epocă cu mult mai târzie decât epoca lui. Richard Simon vede în Pentateuh mai multe documente sau izvoare compilate fără simţ critic. Din această cauză, spunea el, avem în Biblie repetiţii, diferenţe de stil, lipsă de ordine cronologică etc. După moartea lui Richard Simon s-a formulat o serie nesfârşită de teorii sau ipoteze contra tradiţiei Bisericii pe care aceasta o avea cu privire la Pentateuh şi la Biblie în general. Iată numai scurta enunţare a acestor ipoteze:

1. Ipoteza documentară, după care Pantateuhul (sau mai bine zis Exateuhul, căci critica alătură Pentateuhului şi cartea Iosua) este o compilare de mai multe documente sau izvoare, puse unul peste altul, fără schimbare şi nerevăzute

nici de Moise, adică puse în armonie. Această ipoteză a fost formulată de Jean Astruc (+1766) şi dezvoltată de J. Eichhorn (+1827).

2. Ipoteza fragmentară, după care Pentateuhul sau Exateuhul este o colecţie de fragmente înşirate fără nici o ordine. Abia în timpul exilului babilonian ele ar fi fost remaniate, iar Pentateuhul ar fi luat înfăţişarea actuală. Ipoteza aceasta a fost dată la iveală de I. Vater (+1826) şi apărată de W. de Wette.

3. Ipoteza complimentară, după care a existat o scriere de bază, Elohistul (adică unde Dumnezeu era numit Elohim), ce a fost completată mai târziu cu o altă scriere, Iahvistul (adică unde Dumnezeu era numit Yahweh), de către o mână de necunoscuţi, în orice caz cu mult mai târziu decât timpul lui Moise. Ipoteza a fost susţinută de Stähelin, Ewald, Bleck şi Tuch[30].

4. Noua ipoteză documentară sau ipoteza celor patru izvoare, iar mai apoi ipoteza evoluţionistă. După această ipoteză, cele cinci cărţi ale lui Moise, adică Pentateuhul, nu provin de la un singur scriitor şi nici dintr-o singură epocă, ci dimpotrivă, ele sunt rezultatul unei lungi evoluţii istorice, aparţinând mai multor veacuri. Susţinătorii acestei ipoteze sunt: Vatke, Reuss, Graf, Duenen şI, în fine, Wellhauseb, care i-a dat cea mai mare amploare, din care pricină se poate numi părintele ei. De altfel, ipoteza se mai numeşte şi Wellhausiană. Cea mai mare parte a savanţilor protestanţi s-au alăturat acestei ipoteze. Printre ei pot fi număraţi: Budde, Cornill, Holzinger, Bertholet, Driver, Novack, Marti, Meinhold etc.

Cele patru izvoare sau documente, care la origine au fost independente unul de altul, sunt:

a. P (de la cuvântul german Pristerkodex = Codul Sacerdotal);

b. J (Jahvistul, în care Dumnezeu era numit numai Yahweh);

c. E (Elohistul, în care Dumnezeu era numit Elohim);

d. D (Deuteronomistul, ce se află la baza cărţii Deuteronom).

După critici, documentul P ar data cel mai devreme din secolul al VI-lea înainte de Hristos. Documentul D ar avea originea în secolul al VIII-lea, E în secolul al VII-lea ori al VIII-lea şi J în secolul al VIII-lea sau poate chiar al X-lea. Aşadar, documentele cele mai vechi ar fi J şi E. Originea lui J singură abia dacă ajunge până pe timpul lui David. De la apariţia lor încoace, ele au mai suferit remanieri, de asemenea` şi după ce au fost strânse câte patru la un loc, încât Pentateuhul ori Exateuhul actual ar fi trecut prin foarte multe prefaceri, însemnate de critici prin R.1 şi R.2 (redacţiunea I, a II-a) etc.

În general, critica raţionalistă vede în Pentateuh nişte poveşti istorice întocmite pentru a justifica anumite instituţii, ca, de exemplu, protecţia, unitatea cultului etc. Dacă ele nu sunt chiar poveşti, în orice caz sunt nişte tradiţii populare. Într-un cuvânt, cele patru cărţi ale Pentateuhului (Exod, Levitic, Numeri, Deuteronom) ar fi epopeea poporului israelit, pe când Geneza ar fi mitologia lui[31].

Nu numai Exateuhul a fost criticat fără milă, ci şi toate celelalte cărţi ale Vechiului Testament.

Aşa, de exemplu, cărţile profetice n-ar proveni din timpurile ce par a le descrie, ci dintr-o epocă foarte tardivă, desigur din vremea postexilică. Au fost mult mai mulţi profeţi. După critici, au intrat în canon numai profeţiile în care se aflau idei eshatologice, în concordanţă cu ideologia de după exil. Profeţii, ca cele ale lui Isaia, Ieremia şi cei 12 profeţi mici, fiindcă le puteau exclude din canon, atunci redactorii posteriori le-au făcut retuşări mai mari sau mai mici sau le-au adăugat capitole întregi, pentru a le pune în concordanţă cu eshatologia iudaică a secolelor de după exil. După critica raţionalistă, fiecare copist a devenit un redactor, privindu-se pe el ca un purtător de revelaţie[32]. Şi totuşi, cărţile ce au rezistat mai mult criticii sunt cărţile profeţilor. Sunt dataţi din secolul al VIII-lea înainte de Hristos: Amos, Hozea, Isaia (I parte) Mihea. Din secolul al VII-lea sunt datate: Nahum, Sofonie, Ieremia (i se contestă integritatea) şi Habacuc. Din secolul al VII-lea: Ezechil, Deutero-Isaia, Agheu, Zaharia (îi este contestată unitatea literară). Din se-

colul al V-lea: Maleahi. În ceea ce-i priveşte pe Ioil şi Obadia, critica este împărţită între secolele al X-lea şi al VI-lea. Pe Iona mulţi îl socot o ficţiune literară. Sunt însă şi unii care-i admit sensul istoric şi-l aşază în secolul al VIII-lea, iar alţii în secolul V înainte de Hristos.

În ceea ce priveşte cărţile didactice, aghiografele sub numele grecesc, ele sunt socotite toate de provenienţă postexilică, unele mergând până în secolul al II-lea înainte de Hristos. Aşa, de exemplu, Cartea Psalmilor, iată ce ne spune Wellhausen: „Acum un secol, se punea întrebarea dacă trebuie să admitem compunerea câtorva psalmi pe timpul Macabeilor. Azi – zicea el – se pune întrebarea dacă sunt câţiva psalmi compuşi înainte de exil"[33].

În ceea ce priveşte *religia lui Israel*, tabloul pe care ni-l prezintă Biblia referitor la credinţele primitive ale lui Israel, critica spune că nu trebuie să avem încredere în el, căci nu-i cel adevărat[34]. El este opera tendenţioasă a unor autori de dată recentă, care aveau interesul să pună pe seama timpurilor vechi credinţele din epoca profetică şi postexilică pentru ca să înconjure figurile Patriarhilor lui Israel cu aureola adoratorilor adevăratului Dumnezeu. Indiferent de aceasta, şcoala critică socoteşte ca o ficţiune a timpurilor posterioare Vechiului Testament cu privire la formarea poporului israelit, în special schema genealogică, care face din cei 12 fii ai lui Iacob strămoşii celor 12 triburi ale lui Israel. Poporul lui Israel a luat naştere – zice-se – printre triburile de la Sinai, din care o parte a trecut în ţara Egiptului prin mileniul II, apoi sub conducerea lui Moise s-a reîntors şi s-a fixat în Peninsula Sinaitică. După aceeaşi teorie, i-a fost dat lui Moise să recunoască un anumit număr de triburi înrudite între ele. El a reuşit să facă din ele o unitate politică şi să le convingă să nu cinstească decât pe Yahweh, Dumnezeul particular al unui trib din cele de la Sinai. Religia în care Moise ajunge să ridice poporul său n-a fost monoteismul, ci numai *monolatria*[35]. Religia primitivă, a triburilor al căror şef a devenit Moise, era foarte strâns legată de cultul strămoşilor sau de vreuna din formele animismului, care este socotit religia cea mai veche a semiţilor şi în special a Beduinilor. Monolatria, pe care Moise a reuşit s-o facă acceptată de popor, nu comporta la început nici un caracter *moral*. La acea epocă, Yahweh nu era pentru Israel decât un Dumnezeu mai puternic, de care trebuia să te temi şi să i te faci plăcut prin sacrificiile aduse. În schimbul jertfelor oferite, Yahweh apăra pe Israel contra oricărui pericol din afară.

O dată cu intrarea lui Israel în Canaan, după moartea lui Moise, această religie a suferit o transformare ale cărei cauze principale au fost viaţa în comun cu canaaneii şi introducerea legalităţii. Yahweh a intrat în luptă cu Baalii şi Astartele canaaneilor, asupra cărora el triumfă, graţie mai ales ajungerii la tron a dinastiei davidice. Prin unirea triburilor într-un singur regat puternic întemeiat, Yahweh a fost ridicat la demnitatea de Dumnezeu naţional. Dar nici în această epocă el nu este singurul Dumnezeu al universului şi nici un Dumnezeu moral.

Cel care pentru prima oară ar fi imprimat un caracter moral în relaţiile lui Yahweh cu poporul său a fost *profetismul*, începând cu Amos. Prin intermediul profetismului, Yahweh a devenit legiuitorul, care altădată şi-a revelat voinţa Sa poporului Israel. Depinde de respectarea sinceră a poruncilor lui Yahweh, arătarea bunăvoinţei lui Dumnezeu şi a graţiei sale. Plecând de la anul 700 înainte de Hristos şi în special din epoca postexilică, poporul iudeu intră în relaţii mai strânse cu marile imperii. De aceea orizontul său se lărgeşte. Dumnezeul alianţei se transformă în Dumnezeul universului şi pentru prima dată se vede apărând monoteismul propriu-zis, adică credinţa că nu există decât Yahweh.

Epoca postexilică ar fi dus la extrem valoarea formelor exterioare ale cultului şi ale Legii scrise. În timpurile ce au urmat după exil, Israel al devenit „poporul Legii". Este adevărat că Legea n-a luat fiinţă în acele vremi, dar a fost codificată în părţile ei esenţiale şi în această lucrare s-a pus pe seama lui Moise ceea ce în realitate nu-şi avea sorgintea decât într-o practică născută din obiceiurile iudeilor posteriori.

Pe cât se vede, între această descriere a istoriei religioase a lui Israel şi cea a Bisericilor tradiţionaliste este prăpastie.

Nici Bisericile tradiţionaliste nu exclud complet orice dezvoltare a religiei lui Israel. Din contră, istoria constată un progres al revelaţiei. După Abraham şi Moise, Dumnezeu a mai dat poporului său lumini noi. Aşa, de exemplu, stau lucrurile cu învăţăturile despre Mesia şi viaţa viitoare, care au fost luminate şi precizate în decursul lungii istorii a poporului israelit. Ideea dezvoltării religiei Vechiului Testament a fost semnalată chiar din vechimea creştină[36] de către scriitorii bisericeşti, ca, de pildă, Grigorie de Nazianz[37] şi Chiril al Alexandriei[38].

Dar această dezvoltare a religiei lui Israel n-are ca punct de plecare o formă de religie inferioară, ca, de exemplu, animismul, fetişismul, polidemonismul etc., ci credinţa într-un singur şi adevărat Dumnezeu.

SECŢIUNEA A II-A

CAPITOLUL I

Originile religiei Vechiului Testament de la Adam la Abraham

10. De la Adam până la Noe

Aşezate ca un fel de prolog al tuturor cărţilor sfinte, cele 11 capitole prime ale Genezei conţin un fel de preistorie a poporului Israel, un fel de expozeu al începutului civilizaţiei umane, un tablou în care se rezumă starea religioasă a omenirii primitive. Numai sub acest ultim aspect ne interesează aici aceste 11 capitole ale Genezei.

Este dificil să ne exprimăm dacă ansamblul de adevăruri religioase naturale şi de învăţături misterioase sunt o moştenire a revelaţiei primitive, transmisă prin grija Providenţei, sau provin dintr-o comunicare specială, făcută de Dumnezeu strămoşilor lui Israel ori unui singur autor inspirat. Analogiile mai mult sau mai puţin îndepărtate ce le descoperim în tradiţiile altor popoare, ne fac să înclinăm spre primul sens, totuşi, imposibilitatea în care ne aflăm azi de a proba faptul acestei transmisiuni din cauza imensului spaţiu de timp în care ea a trebuit să fie conservată face mai preferabilă ideea unei intervenţii pozitive a lui Dumnezeu, prin care El a voit să redea omenirii adevărurile esenţiale pe care le uitase şi peste care adevăruri avea să se întemeieze apoi întreaga revelaţie divină. În sprijinul intervenţiei lui Dum-

nezeu mai pledează şi faptul că însăşi Biblia ne confirmă (Jos. 24, 2; 14-15; Jud. 5, 7-9) cum că străbunii lui Abraham au fost politeişti[39].

Potrivit acestui aşa-numit prolog, Dumnezeu Însuşi este întemeietorul religiei. El este creator şi providenţiator. Existând înainte de orice lucru, El este etern (Gen. 1, 1). Totul provine de la El, chiar şi materia informă (tohu); Dumnezeu a creat în ziua a şasea pe Adam. Din suflul său viu, El îi pune suflet de viaţă sau mai bine zis i-a înzestrat trupul cu suflet viu. Acest suflet a fost creat după chipul lui Dumnezeu, adică raţiune, libertate şi nemurire. Ca locuinţă i-a fixat Edenul sau paradisul (Gen. 2, 8), un loc în care nu exista nici o suferinţă sau neplăcere. Deci, omul a fost aşezat într-o stare de fericire. În Eden, omul se bucura de familiaritate cu Dumnezeu. Pentru continuarea neamului omenesc, din trupul lui Adam, Dumnezeu a făcut pe Eva dependentă de soţ, dar menţinută în demnitatea unei tovarăşe sau ajutătoare a sa. Adam şi Eva au fost dotaţi cu aptitudini spirituale şi morale înalte ce puteau să ajungă la mare înălţime. Ispitiţi de un spirit vrăjmaş lui Dumnezeu şi operei Sale, primii oameni au păcătuit. Greşeala mândriei (Gen. 3, 7) i-a condus la călcarea poruncii divine. Păcatul s-a comis prin neascultarea de a nu mânca din pomul cunoştinţei binelui şi răului. Din pricina păcatului, omul pierde graţia sfinţitoare şi cu ea dreptul la sfinţenia veşnică, adică la amiciţia cu Dumnezeu. Raţiunea şi libertatea au slăbit, iar moartea trupului, boala, oboseala şi suferinţa, precum şi pierderea paradisului au devenit soarta pământească a omului. Ca un părinte bun, Dumnezeu nu a părăsit pe omul căzut, ci ceva mai mult, în blestemul pe care-l face contra şarpelui, adică Satan (Gen. 3, 15), i-a dat o rază de speranţă că odată va fi izbăvit. Această făgăduinţă este „Protoevanghelia"[40]. Dumnezeu nu a părăsit complet pe om, ci a rămas mai departe lângă el, într-o legătură directă, instructivă şi preventivă[41].

După căderea în păcat, omenirea s-a îndreptat pe două căi. Unii oameni au pornit pe calea ce depărta de Dumnezeu, iar alţii au căutat să se ţină lângă Dânsul. Primii s-au numit Cainiţi, de la părintele lor, Cain, iar ceilalţi Setiţi,

după Set, fiul lui Adam, pe care-l câştigase ca răsplată pentru Abel cel ucis de fratele său (Gen. 4, 25).

Cu cât neamul omenesc se înmulţea, înainte de potop, cu atât se stricau moravurile (Gen. 6, 5, 11). Punctul culminant a fost atins când s-au unit fiii lui Dumnezeu (Bne Elohim), adică Setiţii credincioşi, cu fiicele oamenilor (Bnot Elohim), adică cu vicioşii, cu Cainiţii, lucru ce a adus căderea în stricăciune a celor buni, cu toată sfătuirea lui Dumnezeu Însuşi[42].

Decăderea morală, datorită căsătoriilor neîngăduite dintre buni şi răi, a ajuns aşa de mare, încât chiar în neamul Setiţilor, celor altădată credincioşi, numai unul se afla temător de Dumnezeu (Gen. 7 şi 8). Acesta a fost Noe, pe care Sfântul Petru (II Petru 2, 5) îl numeşte δικαιοσύνης κήρυκα. Deoarece, cu toată avertizarea, neamul cel decăzut nu s-a lăsat înduplecat, atunci a rostit Domnul: „Nimici-voi după faţa pământului pe omul pe care l-am zidit". Această dreaptă pedeapsă dată de Dumnezeu s-a împlinit prin potop: „Astfel au fost stârpite toate făpturile de pe faţa pământului, de la om până la dobitoc, până la târâtoare, până la păsările cerului. A rămas numai Noe şi cu cei ce se aflau în corabie..." (Gen. 6, 7).

11. De la Noe la Avraam

Neamul lui Adam fiind distrus de apele potopului, Dumnezeu a făcut un legământ perpetuu cu generaţia lui Noe (Gen. 9, 11-13), din care va ieşi Avraam, strămoşul israeliţilor. Dumnezeu îngăduie acum ca oamenii să mănânce şi carne de animal, căci primilor oameni li se îngăduise să mănânce numai verdeaţa şi rodul pomilor (Gen. 1, 30). Oprită a rămas numai mâncarea cu viaţă, adică cu sânge (Gen. 9, 4). A fost oprit suicidul şi omorârea altor oameni: „căci atunci şi Eu voi cere sângele vostru. Omul care va vărsa sânge şi al lui va fi vărsat, căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său" (Gen. 9, 5-6).

După tradiția iudaică, Legea Noahică (a lui Noe) ar fi conținut cam următoarele șapte porunci (Saunhedrin 56, 1-2):

1. Să nu trăiești fără căpetenie;
2. Să te abții de la nelegiuiri;
3. Să te abții de la cultul idolatru;
4. Să nu te căsătorești cu rude apropiate;
5. Să nu verși nici un sânge;
6. Să nu furi;
7. Să nu mănânci sânge și nimic asfixiat sau ce a fost prada unui animal sălbatic[43].

După căderea în păcat, omul a rămas înclinat spre rău (Gen. 6, 5; 8, 2), în special spre plăcerile cărnii (Gen. 8, 7; 9, 22). Omul însă trebuie să-și stăpânească pasiunile (Gen. 4, 7). Căsătoria este monogamă, prin voința lui Dumnezeu. Poligamia a intrat în lume numai prin linia generației decăzute a lui Cain.

Precum din Adam, primul strămoș, au apărut două direcții de viață: Setiții, oamenii buni, și Cainiții, oamenii răi, tot așa și după Noe apar trei linii deosebite, după cei trei fii ai săi: semiții, chamiții și iufiții. Soarta acestor popoare se află exprimată de Noe prin binecuvântarea și blestemul său: „Blestemat să fie Canaan (fiul lui Cham). Să fie robul fraților săi". Și a adăugat: „Binecuvântat să fie Domnul, Dumnezeul lui Sem, iar Canaan să fie robul lui. Dumnezeu să dea întindere lui Iafet și să locuiască în corturile lui Sem, iar Canaan să fie robul său" (Gen. 9, 25-27).

Binecuvântarea seminției lui Sem constă în aceea că el s-a bucurat de o revelație și conducere divină, căci în sânul său s-a primit cunoașterea și cinstirea unui Dumnezeu adevărat și că din el avea să iasă Mântuitorul.

După căderea în păcat, omul este plecat spre rău (Gen. 6, 5; 8, 21). De aceea nici urmașii lui Noe nu s-au ținut strâns legați de Dumnezeu multă vreme. Nu târziu, din mijlocul lor a izbucnit ateismul, ce s-a manifestat prin trufia lor provocată de chamitul Nimrod, care i-a îndemnat la facerea turnului Babel.

CAPITOLUL AL II-LEA

Religia patriarhilor

12. Avraam

Cu capitolul 12, Biblia începe istoria strămoșilor lui Israel și anume cu Avraam. Protopărintele neamului evreiesc se trage din Sem, pe care Dumnezeu îl binecuvântase prin gura lui Noe. Linia de descendență a lui Avraam din Sem este: Sem-Arpacsad; Selah, Ebor, Peloz, Regu, Segur, Nahor, Terah-Abram. Așezarea acestei familii, cel puțin pentru Nahor și Terah, părinții lui Avraam, după Gen. 11, 28, a fost Ur Kașdim, adică țara Chaldeilor. Din această parte a ieșit Terah cu rubedeniile sale spre a merge în Canaan, dar pe drum a murit în ținuturile Haran, din Mesopotamia. Aici, Avraam a fost chemat de Dumnezeu ca să-și părăsească patria și rubedeniile și să meargă într-o țară care-i va fi dată ca o nouă patrie (Gen. 12, 1). Din Geneză nu știm pentru ce Abraham a trebuit să se despartă de rudenia lui, dar din Ios. 24, 2-14 aflăm motivul, și anume pentru că în familia părinților lui Avraam era înrădăcinat cultul idolatru. Chiar Terah, tatăl lui Avraam, slujea zeilor. Acest clt idolatru consta din închinarea la soare și lună, precum și din cultul focului[44], care pe timpul acela era răspândit peste tot.

Ieșirea lui Avraam din ținutul Chaldeii era imperioasă ca astfel să se păstreze în picioare credința într-un singur și adevărat Dumnezeu. Avraam ascultă de porunca lui Dumnezeu și, însoțit de Lot, pleacă către Canaan.

De Avraam, ca de un al treilea începător al căii de mântuire, se leagă revelația divină.

Ca o recompensă pentru sacrificiile la care avea să se supună, Dumnezeu îi face lui Avraam patru promisiuni mărețe, așezate într-o gradație ascendentă[45].

1. Avraam va fi părintele unui popor mare: „Voi face din tine un neam mare (Gen. 12, 2). Îți voi face sămânța ca pulberea pământului de mare (Gen. 13, 16)... Uită-te spre cer și numără stelele, dacă poți să le numeri, așa va fi sămânța ta... (Gen. 15, 5) Mă jur pe Mine, a zis Domnul, pentru că ai făcut lucrul acesta și n-ai cruțat pe fiul tău, pe singurul tău fiu, te voi binecuvânta, iar sămânța ta va fi mai numeroasă decât stelele cerului și decât nisipul mării..." (Gen. 22, 16-17). Această binecuvântare era cu atât mai mare cu cât Avraam n-avea copii, căci Sarai, femeia sa, era stearpă. Pe cale naturală Sarai nu putea să capete urmași. Deci binecuvântarea unei posterități numeroase παρὰ φύσιν putea să intre în femeie numai prin lucrarea minunată a puterii divine. Ca un semn că lucrul acesta se va întâmpla prin voința cerului, Sarai se va numi numai Sara, așa cum și Avram, părintele unei generații numeroase, se va numi Avraham, adică tată de mulțime: „Nu te vei mai numi Avram, ci te vei numi Avraham, căci te fac tatăl multor neamuri" (Gen. 17, 5).

Ca un *semn exterior* al legământului încheiat între Dumnezeu și poporul ales, a fost introdusă tăierea împrejur, un obicei prin care trebuia să se păstreze trează și constantă în poporul Legământului amintirea acestei alegeri a lui Avraam și a seminției sale, continuată prin Isaac. Acest semn trupesc a fost ales ca să arate că procreația nu trebuie să fie numai rodul unei plăceri oarbe[46], ci împlinirea unui rost, și anume al înmulțirii neamului în interesul Legământului. Prin circumcizie, fiecare primea drepturile ce decurgeau din Legământ, dar în același timp prelua și datoriile lui.

Circumcizia este găsită și la alte popoare din Orient, dar nu cu această idee din Vechiul Testament.

2. Avraam va fi binecuvântat de Dumnezeu: „Tu vei fi o binecuvântare..." (Gen. 12, 2) Binecuvântarea s-a arătat, căci cu puțină oaste de voinici reușește să scape pe Lot din mâna invadatorilor caldeeni (Gen. 19), fapt pentru care este binecuvântat de Melhisedek, regele Salemului: „Binecuvântat să fie Avraam de Dumnezeu cel preaînalt, ziditorul cerului și al pământului". Fiind binecuvântat, viața lui Avraam va fi fericită: „Tu vei merge în pace la părinții tăi și vei fi îngropat după o bătrânețe fericită" (Gen. 15, 15). Din pricina binecuvântării lui Avraam, chiar și seminția Agarei, slujnica Sarei, se va înmulți. Urmașii Agarei sunt ismaeliții sau arabii, care au jucat și ei un rol destul de mare în istoria omenirii (Gen. 16, 10, 17-20, 20, 13). „Dumnezeu este cu tine în tot ce faci...", a zis Abimelek, regele din Gherar (Gen. 21, 22): „Domnul a umplut de binecuvântări pe stăpânul meu, care a ajuns la mare propășire..." (Gen. 24, 35), zice sluga lui Abraham către Labin.

3. Avraam va stăpâni țara Canaan ca pe o proprietate veșnică (Gen. 12, 7-13; 13, 15; 15, 10-20; 17, 8). Destinația acestei țări pentru împlinirea planului mântuirii nu e ceva arbitrar și întâmplător, ci e întemeiată pe înțelepciunea divină, căci prin configurația sa naturală țara Canaanului era mai mult decât potrivită să țină poporul departe de legătura cu alte națiuni păgâne ce locuiau împrejur. Într-adevăr, Canaanul era despărțit la sud de pustiile cele fără verdeață, la nord de marea cea mare (Mediteraneană) și de Lanțul Munților Liban, ce opresc orice contact cu exteriorul. În această așezare izolată a căminului lor, israeliții au găsit un adăpost, nu de mică importanță, contra politeismului în floare la toate popoarele vecine. De aceea, pe bună dreptate, nu numai poporul, ci și țara se putea numi o vie bine îngrădită, bine apărată și bine supravegheată, în care stăpânul a făcut tot ce era de dorit. De asemenea, Palestina, aflându-se așezată între cele trei părți ale lumii cunoscute în Antichitate, prin poziția ei centrală, cum ne-o spune profetul Ezechiel (5, 5), a devenit în timpurile de mai târziu și centru al comerțului universal, nu numai al luptelor politice. De aceea, răspândirea Evangheliei lui Hristos tot din Palestina a putut să se facă cel mai repede și cel mai ușor.

4. Avraam va fi binecuvântarea tuturor semințiilor pământului: „În seminția ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului..." (Gen. 22, 18). Aceasta a fost cea mai mare făgăduință dintre cele făcute de Dumnezeu lui Avra-

am, căci este promisiunea salvării mesianice: „Binecuvântate vor fi, prin tine, toate seminţiile pământului" (Gen. 12, 3). Binecuvântarea la care, prin sămânţa lui Avraam, Dumnezeu va face părtaşe toate neamurile pământului constă din aceea că şi acestea vor ajunge la cunoaşterea şi cinstirea unui singur şi adevărat Dumnezeu. Toate limbile pământului, care vor primi religia lui Iisus Hristos, vor forma la un loc marea împărăţie spirituală a lui Dumnezeu. Prin sămânţa prin care se vor binecuvânta înţelegem pe Hristos. Prin faptul că Avraam este despărţit de rudenia sa şi de celelalte neamuri nu trebuie să înţelegem nici un particularism, adică vreo excludere de la mântuire a celorlalte popoare. Dimpotrivă, chiar de chemarea lui Avraam este legată binecuvântarea care se va revărsa cândva peste toate neamurile.

Credinţa lui Avraam şi încrederea sa în Dumnezeu au fost încercate în mai multe feluri, mai greu şi mai mult însă prin cererea de a jertfi pe unicul său fiu, cel făgăduit. Această cerere din partea lui Dumnezeu nu trebuie considerată numai ca o simplă viziune, nici ca ceva după obiceiul canaaneilor, care-şi jertfeau copiii zeului Moloch[47]. Tot aşa de puţin trebuie să acceptăm părerea că Avraam a înţeles rău porunca divină. Întreaga Scriptură a Vechiului Testament înţelege porunca lui Dumnezeu în sens literar. De asemenea, şi Sfântul Pavel: „Prin credinţă a adus Avraam jertfă pe Isaac când a fost pus la încercare. El, care primise făgăduinţele cu bucurie, a adus jertfă pe singurul său fiu. El, căruia i se spusese: „În Isaac vei avea o sămânţă care-ţi va purta numele" (Evr. 11, 17-18). Dumnezeu a cerut în chip real această jertfă, şi Avraam s-a grăbit s-o împlinească. Se naşte întrebarea: Cum a putut Dumnezeu să ceară de la Avraam o jertfă omenească, El care în Legea Sa (Lev. 18, 21; 20, 1,-5; Dt. 12, 31; 18, 10) îşi exprimase scârba faţă de sacrificiul omenesc şi o prezentase ca o grozăvie vrednică de blestem? Era numai o încercare din care avea să se arate credinţa şi ascultarea lui Avraam în gradul cel mai înalt. „Acum ştiu, zise îngerul Domnului, că tu te temi de Dumnezeu şi nu ţi-ai cruţat propriul tău copil pentru Mine. Şi Eu ţi-am jurat... că te voi binecuvânta... fiindcă M-ai ascultat..." (Gen. 22, 16-18). De aceea, pe drept cuvânt, Avraam este strămoşul credincioşilor, nu numai al celor din Vechiul Testament, ci şi al celor din Noul Testament.

13. Isaac şi Iacob

Seminţia lui Avraam are drept întâistătători pe Isaac şi pe Iacob. În ea nu intră Ismael, născut din Agar, pe care Avraam, la porunca lui Dumnezeu, l-a izgonit din casă, împreună cu mama lui. Cum am amintit mai sus, din tulpina lui Ismael au ieşit arabii (ismaeliţii), care stăpânesc până azi partea de nord a peninsulei Arabice, ce se întinde între Egipt şi Caldeea. Din roaba lui Avraam, cu numele de Keturah, au ieşit seminţiile keturaice din Peninsula Sinaitică, dintre care cea mai însemnată este cea a madianiţilor[48]. Din legământ au fost excluşi urmaşii lui Lot: Moab şi Amon, care au trăit şi s-au dezvoltat în părţile de răsărit ale Canaanului.

După moartea lui Avraam, continuator al făgăduinţei a fost fiul său, Isaac. Şi lui, Dumnezeu i-a întărit făgăduinţele date tatălui său, şi anume că va avea în stăpânire ţara Canaan, posteritatea lui se va înmulţi nebănuit şi din sămânţa sa va ieşi mântuirea pentru toate popoarele.

După moartea lui Isaac, fiul său Iacob devine strămoşul făgăduinţei, în timp ce fratele său mai vârstnic, Esau, a fost exclus de la binecuvântarea părintelui, deşi el era cel în drept. Cauza acestei excluderi nu este viclenia lui Iacob, cum ar vrea să vadă unii, ci a fost voinţa lui Dumnezeu. Voinţa divină, la rându-i, nu este arbitrară, ci este pe deplin justificată de comportarea nevrednică a lui Esau, căci se căsătorise cu o femeie canaanită, deci păgână, arătând prin aceasta o nepăsare de Legământul încheiat de înaintaşii săi, şi în al doilea rând, singur îşi vânduse dreptul de întâi născut pe un blid de linte. Lucrul acesta îl arată ca pe un inapt şi nedemn continuator al planului divin de mântuire, cu atât mai mult cu cât la Patriarhi de dreptul de întâi născut era legat nu numai primatul în familie, ci şi transmiterea bine-

cuvântării, adică purtarea revelaţiei divine. Pentru acest motiv, Sfântul Pavel îl arată pe Esau ca pe un dispreţuitor al sfinţilor sau ca pe un βέβηλος (Ebr. 12, 16-17).

Esau, care se mai numea şi Edom, adică roşul ('edom = roşu), a devenit strămoşul edomiţilor. Aceştia au cuprins ţara muntoasă Seir şi s-au despărţit de poporul făgăduinţei, adică de urmaşii lui Iacob, supranumit şi Israel[49]. Edomiţii au format un neam aparte, de la care evreii au avut multe neplăceri.

Binecuvântarea divină a ales pe Iacob, căruia Dumnezeu i-a reînnoit făgăduinţele, numindu-se pe sine Dumnezeul lui Iacob, al lui Avraam şi Isaac. Lui Iacob, Dumnezeu îi făgăduieşte că din fiul său Iuda va ieşi prinţul păcii, adică Mântuitorul.

14. Ideile doctrinare ale religiei Patriarhilor

a. Ideea despre Dumnezeu

Din cele câteva capitole care ne istorisesc viaţa Patriarhilor (12-50) nu putem afla tot ce am voi pentru a se constitui religia strămoşilor lui Israel. Din numirile divine putem dobândi oarecare idei despre noţiunea de Dumnezeu.

Numele de Iahweh trebuie scos din număr, deoarece el n-a fost revelat decât pe Muntele Sinai, o dată cu revelaţia mozaică. Dacă acest nume se găseşte folosit şi mai înainte, lucrul acesta se datorează autorului său care scrie după relevaţia mozaică[50].

Dumnezeu este numit *'El*, de la o rădăcină comună tuturor limbilor semite[51], ce arăta divinitatea şi care cu toată probabilitatea exprimă ideea de putere şi autoritate. Câteodată, acest nume este precizat şi mai de aproape de către un epitet. Uneori acest epitet arăta un loc de cult, ca de exemplu *El Bathel „El de la Bathel"* (Gen. 31, 13). Alteori arăta un atribut divin *El Elion* (Gen. 14, 18), adică Dumnezeu cel prea înalt; *El 'olam*, adică Dumnezeu cel veşnic (Gen. 21, 33); *El Saddai*, tradus de obicei cu „Dumnezeul cel atotputernic" (Gen. 17, 1). Asupra semnului încă mai sunt discuţii. Foarte adesea, pe lângă forma de singular *'El* se mai găseşte şi forma de plural *'Elohim*, care pe cei mai mulţi critici i-a făcut să creadă că evreii au fost politeişti în vechime, adică adorau mai mulţi zei. Dar lucrurile nu stau aşa. Forma 'Elohim este un plural de abstracţie. Limba ebraică, cât şi celelalte limbi semite ne procură destule exemple de această structură. De exemplu, *haim* = viaţă, *maim* = apă, *şamaim* = cer etc. Aceste cuvinte au sens de singular, căci nu le întâlnim cu verbul la plural.

Un lucru specific pentru epoca Patriarhilor este faptul că aceste numiri ale divinităţii sunt puse în legătură cu Patriarhii. Dumnezeu este Dumnezeul lui Avraam (Gen. 24, 12.27), al lui Isaac (Gen. 46, 1), Dumnezeul de care se teme Isaac (Gen. 34, 42, 53); Puternicul lui Iacob (Gen. 49, 24); Păstorul şi stânca lui Israel (Gen. 49, 24). Dumnezeu este Dumnezeul tuturor Patriarhilor; Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac (Gen. 28, 13; 32, 10); Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob (3, 6.15.16) sau Dumnezeul Părinţilor (Ex. 3, 13).

Din felul cum este descrisă divinitatea în epoca patriarhală putem conchide că: Dumnezeu este unic: „Binecuvântat să fie Dumnezeul cel Preaînalt" (Gen. 14, 20). Dumnezeu este o fiinţă spirituală: „Nu va rămâne spiritul meu în oamenii aceştia, în veac, pentru că trupuri sunt" (Gen. 6, 3).

Dumnezeu este atotputernic: „Eu sunt Dumnezeul cel Atotputernic; fă ce este plăcut înaintea mea şi fii fără prihană" (Gen. 11, 1).

Dumnezeu este atotbun: „Nu te teme, Avraam, Eu sunt scutul tău şi răsplata ta va fi mare foarte" (Gen. 15, 1).

Dumnezeu este atotştiutor şi omniprezent (Gen. 12, 7-8; 8, 21).

b. Monoteismul

Din termenii cu care se numea divinitatea observăm că nici unul nu este un nume propriu şi deci aceste expresii sau numiri, toate, pot fi aplicate aceluiaşi Dumnezeu[52]. Mulţi

critici însă sunt de părere că aceste calificări diferite, din contră, n-au alt scop decât să facă distincţie între divinităţi şi, prin urmare, primii evrei îşi împărţeau veneraţia lor între mai multe divinităţi, fie locale, fie personale. Ca să poată ajunge aici, criticii presupun că textul actual al Sfintei Scripturi a trecut prin mai multe remanieri, adică a suferit modificări succesive. Dacă însă interpretăm textele fără a le ciopârţi, vedem că, din contră, ele ne conduc la ideea de monoteism în religia vechilor patriarhi. Dumnezeul din Bethel este Dumnezeul lui Iacob, în chip evident, dar el este şi al lui Avraam, care i-a ridicat un altar (Gen. 12, 8). Dumnezeul care se arată lui Isaac este cel al tatălui său (Gen. 26, 23-34) şi de acest Dumnezeu se simte legat şi Iacob (Gen. 31, 5.42.53). Astfel, acelaşi cult se transmite din generaţie în generaţie până ce, în fine, teofania de pe Muntele Horeb nu va face altceva decât să descopere adevăratul nume al Dumnezeului adorat de Avraam, Isaac şi Iacob (Ex. 3, 15).

Cum am amintit mai sus, acest Dumnezeu este unic. Împrejurul lui nu se află, ca la alte popoare, un panteon numeros. Lângă El nu găsim nici o zeiţă. Solitar, El nu cere de la cei fideli Lui decât o adorare pe care să nu o mai dea şi altor divinităţi. Casa lui Iacob trebuie să se despartă de zeii străini pe care i-a adus de dincolo de fluviul Eufrat (Gen. 35, 2). Deşi nu sunt date toate amănuntele necesare ale acestei doctrine, totuşi revelaţia în această primă etapă este mult mai clară în ceea ce ea afirmă decât în ceea ce neagă. Dumnezeul care se revelează patriarhilor este în relaţii speciale cu ţara Canaan, unde S-a arătat, ţară ce va deveni moştenirea aleşilor Lui (Gen. 12, 7; 15, 7; 18 sq.), dar puterea Sa se întinde şi dincolo de ea, căci *El* a mers şi a căutat pe Avraam în Chaledea (Gen. 15, 7), El însoţeşte pe Eliezer şi Iacob în Haran (Gen. 24, 48; 30, 27-30), pe Iosif în Egipt (Gen. 39, 2.3.21-23), El pedepseşte pe Faraon (Gen. 12, 17), ameninţă pe Abimalek (Gen. 20, 3 sq), nimiceşte Sodoma şi Gomora (Gen. 19). Ceva mai mult, el judecă tot pământul (Gen. 18, 25), iar binecuvântările pe care le acordă lui Avraam vor trebui să se întindă peste toate neamurile (Gen. 12, 13).

Toate aceste trăsături depăşesc o simplă monolatrie. Este adevărat însă că zădărnicia idolilor nu este exprimată în nici o parte a textelor din timpul patriarhilor, iar străinii recunoşteau pe acest Dumnezeu ca un Dumnezeu special al Evreilor (Gen. 26, 28, 30, 27). menţiunea pe care o face Geneza 31, 53 că Dumnezeul lui Nahor a fost şi al lui Avraam a produs apoi multă nedumerire, căci Nahor a rămas în Ur, unde era în floare politeismul.

c. Dumnezeu şi omul[53]

Pentru patriarhi, Dumnezeu era un legislator moral, un judecător şi un răsplătitor. Totul depinde de Dumnezeu. Evenimentele neprevăzute sunt pe seama Lui (Gen. 42, 28), iar oamenii nu sunt decât executanţi inconştienţi ai planurilor Sale (Gen. 45, 8). Dumnezeu este Cel ce dă naşterea de fii sau o refuză (Gen. 15, 4; 21, 1; 30, 2; 17, 22). El pedepseşte răul (Gen. 38, 7), în special greşelile contra naturii (Gen. 19; 38, 10). El Se lasă îmblânzit numai din pricina celor drepţi (Gen. 18, 23-33). Dumnezeu intră în legătură cu omul prin visuri (Gen. 26, 24-25; 28, 12; 37, 5-11), pe care El Însuşi le explică (Gen. 40, 8; 41, 16). Poate intra în legătură cu omul şi prin apariţii (Gen. 12, 7; 18, 1) fără nici un intermediar, decât apariţia umană, în care se recunoaşte, până în cele din urmă, îngerul misterios al lui Yahveh (Gen. 16, 7; 9.11, 21, 17; 22, 11.15).

d. Alianţa[54]

Aceste relaţii ale patriarhilor cu Dumnezeu au trăsăturile unei alianţe, deşi obligaţiile sunt cu mult mai puţin detaliate decât în Legea lui Moise. Geneza, în capitolul 15 ne arată această alianţă (*berith*) cimentată între Dumnezeu şi Avraam printr-un rit special, şi anume cel ce era în uz când se făceau contractele cele mai solemne: se jertfea un animal ce se rupea în două, iar contractanţii treceau prin aceste două părţi aşezate faţă în faţă. Imitând acest rit, „Avraam a

luat o junincă de trei ani, o capră de trei ani, un berbec de trei ani, o turturea şi un pui de porumbel, pe care le-a spintecat drept prin mijloc, nu şi păsările. La apusul soarelui, un somn a venit peste Avraam şi iată că l-a apucat o spaimă. Apoi s-a făcut întuneric adânc şi iată că ieşea fumul ca dintr-un cuptor şi nişte flăcări au trecut printre animalele despicate". Avraam a cunoscut prin acest vis că Dumnezeu a încheiat cu el un legământ (Gen. 15, 1-18).

Alianţa dintre Dumnezeu şi Avraam a fost reînnoită cu Isaac (Gen. 26, 2), cu Iacob (Gen. 28, 13; 35, 11).

e. Circumcizia

Circumciziunea a fost semnul ales al acestui legământ, căci Dumnezeu a zis lui Avraam: „Să păzeşti legământul Meu, tu şi sămânţa ta după tine, din neam în neam. Acesta este legământul Meu, pe care trebuie să-l păziţi între Mine şi voi şi sămânţa ta după Mine: tot ce este parte bărbătească între voi să fie circumcis. Să tăiaţi împrejur în carnea voastră şi acesta să fie semnul legământului dintre Mine şi voi" (Gen. 17, 9-11). Această practică a circumciziei era deja în uz la alte popoare ale vechiului Orient. Dar în Geneză acest semn este pus în legătură cu alianţa, semn revelat şi transformat într-un rit foarte sacru. La multe din popoarele „primitive" ceremonia circumciziei nu se îndeplineşte decât la epoca pubertăţii, când adolescentul este iniţiat în viaţa şi misterele tribului, când este recunoscut apt să întemeieze o nouă familie. Din contră, la evrei o vedem practicată din ziua a opta după naştere, în chipul acesta făcând să aparţină lui Dumnezeu chiar copiii nou-născuţi.

f. Morala[55]

Religia patriarhilor are un vădit caracter moral. Dumnezeu care pedepseşte oraşe ca Sodoma şi Gomora sau răufăcători de tipul lui Cain, nu e un Dumnezeu care rămâne indiferent faţă de rău, ci este un Dumnezeu sfânt. De la credincioşii Săi, acest Dumnezeu cere ascultare, dar o ascultare care merge până la eroism, cum a fost cazul cu Avraam, care s-a arătat gata să-şi jertfească chiar propriul copil.

Acest Dumnezeu este un Dumnezeu al adevărului, căci pe El îl invocă patriarhii ca garant al fidelităţii lor în jurămintele lor (Gen. 21, 23; 24, 2-9).

Dacă principiile de moralitate şi regulile de conduită practică nu se află legate de o poruncă expresă a lui Dumnezeu, cum le vom întâlni mai târziu în legea mozaică, cu toate acestea, textele pe care le avem ne arată că morala nu este ceva separat, ci este o morală religioasă, iar sursa primă a obligaţiei este Însuşi Dumnezeu.

Într-o ţară unde nu era frică de Dumnezeu, Avraam crede că Sara, soţia sa, nu va scăpa de violentare. De aceea el o dă drept sora sa înaintea lui Abimelek (Gen. 20, 11). Aceasta arată ideea de moralitate ce-l stăpânea pe Avraam.

Teama de Dumnezeu îl face pe Iosif să respingă solicitările femeii lui Patifar: „Cum aş putea să fac eu un rău atât de mare şi să păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu?" (Gen. 39, 9).

Dumnezeu Însuşi rezumă idealul moral, precum şi motivul său profund în această scurtă frază: „Eu sunt Dumnezeul cel atotputernic. Umblă înaintea Mea şi fii fără prihană" (Gen. 17, 1). Dacă se intră în detaliul legilor şi obiceiurilor, trebuie să recunoaştem că pe tărâmul moralităţii, ca şi al altor domenii, Vechiul Testament a cunoscut progrese şi dezvoltare.

g. Viaţa religioasă

Prin alianţa încheiată cu Dumnezeu, patriarhii n-au rămas numai la o legătură pur spirituală. Ca oameni, ei simţeau nevoia să-şi manifeste în exterior credinţa lor în Dumnezeu. Această manifestare exterioară, natural, avea să dea naştere la o întreagă viaţă religioasă. În primul rând, ca orice om, patriarhii simţeau nevoia să se roage (Gen. 25, 21). În momente anumite, aveau trebuinţa să cheme numele lui Dumnezeu celui preaînalt (Gen. 21, 23), îngenunchind înaintea Lui ca înaintea unui Stăpân (Gen. 24, 52). Nicăieri

ca în Israel şi deci şi în timpul patriarhilor, Dumnezeu nu era luat ca martor în jurămintele ce se făceau (Gen. 21, 23; 24, 3; 25, 33; 26, 28, 50, 25). Dumnezeu era implorat să-şi arate voia Sa printr-un semn (Gen. 15, 8; 24, 13). Dumnezeu era consultat şi omul primea oracolele Lui (Gen. 25, 22-23). Voturile sau făgăduinţele n-au lipsit nici în viaţa religioasă a patriarhilor (Gen. 28, 2). Acele binecuvântări, pe care ei le dădeau urmaşilor, se întemeiau pe puternica încredinţare că le fac în numele lui Dumnezeu[56] şi de aceea ulterior nu pot fi modificate întru nimic prin voinţa omenească (Gen. 27, 33; 48, 17). Sunt, în fine, riturile ce îmbracă un caracter religios: purificări şi ceremonii funebre ca cele pe care Iosif le-a celebrat timp de şapte zile pentru tatăl său Iacob (Gen. 50, 10).

Deşi se ridicaseră la o concepţie despre Dumnezeu destul de înaltă, totuşi n-au putut să se desfacă aşa, dintr-o dată, de toate obiceiurile vieţii primitive[57]. Aşa, de exemplu, măcelărirea Sichemiţilor pentru a răzbuna violarea Dinei (fiica patriarhului Iacob, Gen. 34, 1-31) ne arată că ei nu se dezbăraseră de legea răzbunării, aşa de răspândită printre semiţi şi orientali în genere, chiar şi în ziua de astăzi.

De asemenea, ştim că patriarhii practicau poligamia şi cultivau sclavia. Nu erau străini nici de raziile făcute peste alte triburi şi neamuri, cu scopul de a le lua bunurile. Totuşi, găsim în timpul lor multe prescripţii care protejau onoarea familiei şi asigurau perpetuarea ei. Aşa, de exemplu, întâlnim grija de a se evita căsătoria cu femei canaanite, ci numai cu aramcene, din care se târgeau patriarhii (Gen. 24, 3; 28, 1-2). Aflăm apoi condamnarea crimelor contra naturii (suicidul şi omorârea altor oameni), condamnarea adulterului, incestului, seducerii unei fecioare şi prostituării unei femei măritate.

h. Cultul

Precum este cunoscut, credinţa în Dumnezeu atunci este vie, când se manifestă în exterior prin diferitele forme de

cult[58]. Patriarhii nu fac excepţie de la această lege firească. Rudimentar, desigur, dar cultul patriarhilor a existat. Din nefericire, Biblia nu ne dă prea multe informaţii despre forma cultului divin din timpul lor, precum şi al şederii israeliţilor în Egipt. Aflăm totuşi că patriarhii au ridicat altare (Gen. 12, 7-8; 13, 18; 26, 25, 33; 20; 35, 7) pentru a aduce sacrificii (Gen. 22, 13; Gen. 31, 54, 46, 1) şi spre a invoca numele lui Dumnezeu (Gen. 21, 33). Aceste altare erau nişte simple înălţimi făcute din pietre necioplite ori lut[59], iar sacrificiile erau aduse fără multe ceremonii. Aceste sacrificii nu ne sunt descrise mai detaliat. Jertfele erau luate din animale care se ardeau pe altar, o mică parte fiind folosită la ospeţele sacrificiale (Gen. 31, 54). Pe lângă altare, în locurile unde primeau anumite revelaţii, sau făceau juruinţe speciale (Betel, Sichem, Mambre), patriarhii ridicau nişte stâlpi comemorativi (*Maseboth*), pe care-i consacrau lui Yahweh, turnând peste ei ulei şi alte libaţiuni. Aproape de un izvor sau de un boschet cu verdeaţă se ridicau altare, căci acestea erau manifestaţii de viaţă, lucruri ce păreau acestor fii ai deşertului că sunt indiciul special al unei prezenţe supranaturale. Atunci când fuge de Esau, Iacob face făgăduinţa (Gen. 28, 22) de a da zeciuială din toate ale sale.

Pe cât se pare, nu exista o preoţie distinctă mai înainte de perioada mozaică. Cel care îndeplinea puţinele acte de cult era tatăl familiei, iar ceva mai târziu şi copilul prim născut de parte bărbătească. Ei erau cei care aduceau în special jertfele pentru întreaga familie.

Cum am amintit, Sfânta Scriptură nu ne dă informaţii dacă a existat un cult comun al israeliţilor în timpul şederii lor în Egipt. Din Exod 5, 1 şi 8, 16-25 ar reieşi că israeliţii aveau anumite sărbători când sacrificau lui Yahweh, dar atunci ieşiseră din Egipt.

Patriarhii n-au cunoscut sacrificiul uman, aşa de îndătinat printre populaţiile canaanite[60]. Sacrificarea berbecului în locul lui Isaac, când lui Avraam i se porunceşte să jertfească în pustie (Gen. 22), ne scoate în evidenţă oroarea pe care o avea Dumnezeul lui Israel faţă de jertfele omeneşti.

i. Viața viitoare

Din riturile funebre amintite în Sfânta Scriptură și din cuvintele rostite cu acele prilejuri (Gen. 25, 8.17; 35; 29; 49; 29,33) ies la iveală și puținele idei ale evreilor despre viața de dincolo. Din cuvinte ca: „Mă duc să mă reunesc cu poporul meu" (Gen. 49, 29); „Și l-a adăugat poporului" (Gen. 25, 8); „Și a fost pus lângă neamul său" nu se înțelege înmormântarea, ci se desprinde ideea că patriarhii credeau că merg într-un loc unde stau toți oamenii după moarte. Cum se vede din cazul lui Iacob, această reunire poate să aibă loc înainte ca trupul mort să primească îngropăciunea (Gen. 49, 29, 33). Urmează deci că nu cadavrul este tot ce rămâne din om. După moarte, din trup se desparte elementul vital care merge să se unească cu strămoșii într-un loc anumit. Acest loc este numit Șeol, care de obicei se traduce cu „iad", deși este mai mult decât atât; mai potrivită ar fi traducerea „locuința morților". Din nefericire, nu știm cum își reprezentau patriarhii această locuință, dacă cei buni stăteau la un loc cu cei răi etc. De altfel, ideea despre viața de dincolo n-a fost luminată decât de Cel care a venit să aducă „plinirea Legii", Hristos.

15. Patriarhii și critica raționalistă

Critica negativă a secolului trecut, în dorința de a fi cât mai inventivă, a mers așa de departe cu nihilismul ei, încât a afirmat că relatările Genezei despre patriarhi nu sunt decât niște povești, poeme, legende și chiar basme. Concluzia la care ajung cei mai avansați dintre hipercritici era că patriarhii sunt niște figuri legendare, ba chiar ecouri ale miturilor despre natură. Alții voiau să vadă în patriarhi vechii zei dezbrăcați mai apoi de aureolă, iar alții nu-i considerau persoane, ci niște reprezentanți ai triburilor întregi, așa încât prin relatarea despre patriarhi ca persoane nu s-ar face decât istorisirea împărțirii și dezvoltării triburilor separate.

Prin acest fel de raționament, o dată cu baia se varsă și copilul. Se poate ca pe ici sau colo istoria patriarhilor să nu fie o copie fidelă și minuțioasă a vieții lor, ci și o idealizare voită, dar din pricina aceasta nu înseamnă să ștergem totul cu buretele. Cum bine spune Maffert[61], dacă în jurul unui copac crește cu timpul și ceva iederă, nu înseamnă ca atunci când smulgem iedera să smulgem și copacul.

Să nu se uite că un strămoș imaginat ar arăta cu totul altfel decât rezultă din textul biblic actual. Într-o imaginație pură, fără dedesubt istoric, personalitățile ar fi idealizate, ar fi fără nici o umbră, fără slăbiciuni omenești, lucru care în Biblie nu se află.

Teoria că patriarhii ar fi figuri legendare a căpătat o lovitură puternică, ba chiar mortală, prin descoperirea pietrei de diorit pe care regele babilonian Hamurabi și-a săpat în cuneiforme codul său. Blocul acesta de piatră a fost descoperit la Suza[62] și descifrat de dominicanul P. Seheil. Ce legătură este între codul lui Hamurabi și patriarhi? E mare.

Codul confirmă existența patriarhilor, căci cei mai mulți savanți văd în Hamurabi pe regele Amirafil din Sinear, amintit în Biblie, pe timpul lui Avraam (Gen. cap. 14). Mărturia aceasta ne este suficientă. Dacă s-a dovedit existența unuia dintre acești regi, de ce să se mai susțină inexistența istorică a celuilalt?

De altfel, dacă observăm cu atenție ipotezele emise de critici cu privire la relatările despre patriarhi, vedem că ipotezele se ucid una pe alta.

Așa stă cazul cu teoria numelor genealogice, adică numele patriarhilor n-ar desemna persoane individuale, ci triburile întregi a căror istorie se povestește de textul biblic. Ipoteza aceasta este de nesusținut, fiindcă duce la forțarea lucrurilor, zice marele istoric berlinez Ed. Meyer[63]. Și el demonstrează aceste lucruri.

Nici teoria mitologică nu stă mai bine. S-a încercat să se găsească în istorisirile Genezei și Vechiului Testament elemente mitologice și gata, s-a dat la iveală aserțiunea că în Geneză am avea ascunse mituri naturale din vechime sau ar fi împrumutate legende de la alte popoare. Nu era nevoie să

se împrumute legende străine, căci autorul putea să ia coloritul istorisirii sale chiar de la superstițiile ce existau în țară, fără ca prin aceasta eroii descriși să fie mitici. Chiar în poezia cea mai modernă putem găsi motive mitice, fără ca prin aceasta să ne treacă prin minte că persoanele care apar în poemele respective sunt o emanație a unui zeu oarecare. Teoria care vrea să vadă peste tot în Geneză un zeu al soarelui sau al lunii, pe bună dreptate, în timpul nostru și-a atras batjocura meritată, și anume că acest „lunatism" este foarte mult dotat cu fantezie"[64].

Vine la rând teoria că patriarhii ar fi oameni zeificați, la care teorie a fost convertit și istoricul Ed. Meyer[65]. Deși Avraam ar fi zeul local, adorat sub terebintul din Mambre, iar Sara ar fi zeița din peștera Mach zela, doi zei învecinați. Când a pătruns Yahvismul (religia lui Israel după Moise, atunci din stejarul Mambre s-a făcut copacul divin al lui Avraam, unde el ar fi adorat pe Yahweh. Ideea este pur fantezistă, căci nicăieri istoria patriarhilor nu trădează caracter supraomenesc. Cu nimic nu se poate susține că numele patriarhilor ar ascunde în ele nume de zei sau triburi ori cel puțin să le facă probabile. Nu-i suficient faptul că la Hebron a fost adorat stejarul lui Avraam și mormântul Sarei pentru a face din ei zeu și zeiță. Azi, în Ierusalim, într-o moschee de pe colina Sion este venerat mormântul lui David, de care noi europenii nu ne putem apropia, iar în Damasc, tot într-o moschee, mormântul lui Ioan Botezătorul. Din acest fapt nu urmeză deloc că David și Ioan la origine au fost niște zei.

În concluzie, nu se poate nega existența personală a patriarhilor.

16. Religia patriarhilor și critica negativă[66]

Religia patriarhilor, așa cum a fost expusă mai sus, nu este acceptată de criticii raționaliști. Atacurile lor s-au îndreptat mai ales în două puncte: monoteismul și ideea de

revelație supranaturală. Partizani, mai mult sau mai puțin ai evoluționismului, mulți consideră ca un fapt acceptat că orice dezvoltare a civilizației umane a urmat o linie dreaptă de jos în sus. Plecând de la starea de animal, în cursul secolelor, umanitatea a trebuit să evolueze, corp și spirit, către o perfecțiune mereu mai înaltă. Îndeosebi în domeniul religios omul a trebuit să se ridice în chip progresiv de la formele cele mai de jos (animism, polidemonism, totenism, fetișism și, mai tâziu, politeism) către formele cele mai ridicate. Așadar, la originea oricărei religii trebuie să așezăm una din aceste forme inferioare pe care le-am enumerat mai sus. Se aplică și religiei patriarhilor această formă rigidă și, se potrivește ori nu se potrivește, faptele sunt forțate să intre în acest sistem, dar cum monoteismul refuză să se alinieze în acest cadru strâmt, atunci este exclus din istoria originilor, adică din religia patriarhilor. S-a căutat să se aplice religiei lui Israel mai toate sistemele evoluționiste și mai toate au fost înlocuite, așa cum se întâmplă construcțiilor artificiale. Succesiv, s-a susținut totemismul, cultul strămoșilor și al morților, cultul naturist al pietrelor, al arborilor, al fântânilor etc. ca sâmbure primitiv al religiei patriarhale. Fiecăreia din aceste ipoteze poate să i se aplice reproșul meritat, pe care König[67] îl făcea teoriei evoluționiste a lui Wellhausen, că „este în dezacord cu mărturiile cele mai sigure ale cărților istorice ale Bibliei, în toate părțile esențiale", că în general nu ia „ca punct de plecare datele izvoarelor istorice". Câteva texte izolate, câteodată obscure, sunt suficiente criticilor pentru a fonda o teorie. Așa, de exemplu, pentru a susține că israeliții, nemulțumiți numai cu credința în nemurirea decedaților, i-au onorat și ca divinități; și criticii au recurs la două locuri din Vechiul Testament: I. Sam. 38, 13 și Is. 8, 19. Acolo, spun ei, morții sunt numiți zei (*elohim*), așadar, avem de-a face cu un cult primitiv[68].

Afirmația depășește cu mult concluziile pe care le comportă o exegeză riguroasă a acestor două pasaje, singurele ce pot să vină în discuție. Textul din Isaia este susceptibil de o interpretare cu mult mai probabilă[69], iar cât privește textul din I. Sam. 38, 13, aici este vorba de evocarea lui

Samuel de către Saul prin vrăjitoarea din Endor. Femeia care cheamă duhul lui Samuel desemnează umbra misterioasă a profetului cu numele de *Elonim*, fiindcă ea nu avea altul în care să numească o ființă extraordinară, supranaturală. Dar din acest pasaj izolat „nu se poate trage concluzia că antichitatea ebraică diviniza morții"[70].

De altfel, reprezentarea pe care și-o făceau israeliții cu privire la felul de viață al răposaților, chiar porecla pe care le-o dădeau de *rephaim* (slabii, sleiții) mărturisește în același sens, și anume: dacă morții duceau viața umbrelor, este dificil să crezi că le ofereau vreun cult. În ceea ce privește riturile funerare invocate întru susținerea aceleiași ipoteze, cum de exemplu ruperea îmbrăcămintei, tunderea părului, facerea de tăieturi pe trup, acoperirea cu cenușă, celebrarea de ospețe funebre etc. ele se explică pe deplin prin credința în viața cealaltă; ele nu implică deloc divinizarea morților.

Foarte fragile sunt și argumentele puse în valoare pentru a stabili că strămoșii lui Israel se dedau la anumite practici ce se legau cu un fetișism anterior. Din capitolul 28, 11 sq al Genezei, unde se povestește că Iacob a înălțat în formă de columnă piatra pe care el își odihnise capul în timpul celebrei viziuni a scării și unde a vărsat el untuldelemn, destinând locul viziunii sale să fie un sanctuar viitor, de aici s-a luat motivul presupunerii că religia lui Israel, primitiv, consta din cultul pietrelor sacre. Dar textul pretins, descriind pe patriarh ca un adorator al lui Yahweh, nu-l poate face și un adept al fetișismului în același timp. Despre piatra aceasta nu se mai face mențiune în cărțile următoare. Bethel nu este decât un loc care amintește despre o întâmplare a patriarhului Iacob. De altfel, era un lucru foarte natural ca Iacob, care voia să aducă o jertfă, să înalțe și să toarne ulei peste o piatră. Într-un trib nomad, care n-avea locuri de cult fixe, fiecare piatră putea să fie transformată în altar prin ungere cu ulei. Toate argumentele aduse pentru susținerea că tablele de piatră păstrate în Arca Alianței erau niște pietre areolithe sunt simple speculații[71].

Un alt procedeu al teoreticienilor evoluționiști constă din a pune pe seama epocii patriarhale o oarecare formă inferioară de cult, pe care istoria n-o constată decât în timpul judecătorilor sau regilor, timp în care decadența este explicată prin influența moravurilor canaanene sau prin impulsul superstiției, totdeauna gata să scoată la iveală adâncurile sufletului popular. Așa se face că s-a vorbit despre politeismul originar al evreilor, fiindcă după stabilirea în Canaan s-au observat în popor practici idolatre. Desigur, israeliții s-au lăsat furați de cultul baalilor și Astartelor, nu o singură dată. Dar totdeauna, cum mărturisește în mod expres Vechiul Testament, aceste practici au fost considerate deviații ilegale, datorate unei influențe străine. Caracterul exotic al cultului divinităților feminine se recunoaște și din simplul fapt că limba ebraică n-are termen corespondent ideii de „zeiță". Cât privește cultul baalilor, lupta pe care au dus-o contra lor profeții lui Israel timp de multe secole, pierde orice valoare dacă ea n-a avut ca obiect decât împiedicarea întoarcerii la forma autentică a religiei primitive[72]. Adevărata religie a lui Israel trebuie căutată nu în aceste curente inferioare, ci în învățătura și practica celor buni, a acelora pe care masa însăși, cu toate frecventele ei rătăciri, nu putea să se abțină și să nu-i recunoască drept gardieni autentici ai acestor tradiții religioase. Nerecunoașterea acestui adevăr elementar a făcut să dea greș un mare număr de studii asupra religiei lui Israel.

Alți autori, ceva mai puțin disprețuitori ai ansamblului tradiției, acordă religiei patriarhale un oarecare fond de credințe monoteiste, dar ei îi contestă originea supranaturală. Se cunoaște paradoxala părere a lui Renan despre monoteismul semiților, în oarecare măsură instinctiv la aceste rase[73]. Despre această părere, marele cunoscător al religiilor semite se exprimă așa: „Fiecare lovitură de târnăcop dată în vreo țară semită a adus părerii acesteia (a lui Renan) dezmințirea inscripțiilor care confirmă tocmai contrarul"[74].

În special în timpul lui Avraam, populațiile Chaldeii practicau un politeism foarte clar pronunțat, politeism monarhic, dacă se voiește acest lucru, dar politeism. Sub dom-

nia lui Hammurabi, foarte probabil contemporan cu Avraam, Marduk, devenit dumnezeul principal, admitea lângă dânsul o mulţime de zeităţi secundare. Cunoscutul babilonist St. Langdon le cifrează ca la 5.000[75].

Alţi critici restrâng acest instinct monoteist la nomazii propriu-zişi (beduinilor) şi printre ei şi lui Avraam şi familiei sale, fără a explica şi justifica această excepţie cu vreun argument pozitiv[76].

Câţiva au încercat să arate că triburile arabe, de unde descinde Avraam sau cu care el a intrat în relaţii, păstrează o religie destul de aproape de monoteism, dar care mai târziu, în contact cu Babilonul, a fost deformat[77]. Dar în acest caz rămâne de explicat cum Avraam însuşi a regăsit puritatea credinţei într-un singur Dumnezeu, desigur foarte obscură, din cauza mediului chaldaic, pe care Biblia ni-l descrie ca foarte decăzut. Mai mult, monoteismul nu este totul în religia patriarhală, care mai cuprinde şi o alianţă specială între Dumnezeu şi Avraam, precum şi anumite făgăduinţe ce s-au realizat, deci atâtea caractere pe care un monoteism ieşit din singurul act al creaţiei nici nu le cere, nici nu le justifică.

Dar pentru acei care iau în consideraţie nu numai epoca lui Avraam, ci întreg ansamblul istoric al lui Israel, o chestiune revine mereu şi e tot mai prezentă: cum se face că aceste triburi arabe în Babilon, ca şi în Arabia, încetul cu încetul, s-au coborât la un politeism aşa de grosier, în timp ce poporul lui Israel a fost singurul care a păstrat ca pe o moştenire preţioasă şi apoi a dezvoltat mai departe monoteismul? În afară de israeliţi, la nici un alt popor al Antichităţii monoteismul n-a fost religia sa cu adevărat naţională şi populară. Naţiunile vechi, cele mai bine dotate, şi-au exercitat şi şi-au epuizat forţa plastică a geniului lor fără să ajungă la monoteism. Credinţa israelită cu privire la unitatea divină este un fenomen unic ce nu se poate explica deloc prin singurele condiţii ale civilizaţiei naturale, în mijlocul cărora a trăit Israel. Tradiţia poporului însuşi ne conduce la puterea supranaturală care a lucrat în Israel: profetismul. În această privinţă, nu ne rămâne decât să ne încredem

în spusele Vechiului Testament. Afară de aceasta, dacă poporul israelit a avut privilegiul să fie călăuzit în chip supranatural, atunci în mod aprioric este adevărat că această influenţă supranaturală şi-a exercitat acţiunea sa chiar din cele mai vechi timpuri ale istoriei, adică chiar din timpul patriarhilor[78].

CAPITOLUL AL III-LEA

Religia mozaică

17. Chemarea lui Moise

Cu Moise, marele conducător şi legislator al evreilor, istoria lui Israel cunoaşte un episod crucial: acela al ieşirii din pământul Egiptului. Era fiul lui Amram şi Yokebed (Exod 6, 20), fratele lui Aaron (4, 14; 6, 20) şi al Miryamei (Numerii 26, 59). În ebraică Mosheh înseamnă „scos din"[79], dar rădăcina este egipteană „ms'" (copil, fiu)[80]. Fiica faronului l-a numit *fiul* ei după ce l-a scos din apele Nilului. Acelaşi cuvânt se găseşte în următoarele nume: Thutmes, Ahmes, adică fiul lui Thut, fiul lui Ah.

Moise a primit o educaţie aleasă şi a fost instruit „în toată înţelepciunea egiptenilor" (Fapte 7, 22), poporul cel mai civilizat la acea dată. Ca fiu al prinţesei, ar fi fost normal ca Moise să fie învestit cu funcţii de maximă importanţă în stat, dar Dumnezeu îl pregătea pentru a-l pune într-o zi în fruntea naţiunii israelite. Fiind un bărbat dotat intelectual, Moise a primit instruirea necesară îndeplinirii sarcinii speciale care îl aştepta. Papyrusurile şi tabletele epiptene demonstrează că scrierea era folosită pe o scară foarte largă în tot Orientul antic. Fără îndoială că tânărul prinţ s-a familiarizat cu hieroglifele egiptenele, cuneiformele akkadiene şi o scriere cuneiformă alfabetică, aşa cum a fost cea de la Ugarit şi care prezenta pe atunci o similaritate cvasitotală cu ebraica. Moise s-a familiarizat de asemenea cu curtea egipteană şi marile ei personaje, cu pompa ceremoniilor religioase, cu fastul ritualurilor şi simbolurilor, consemnate de istoricii antici[81]. A luat contact cu curentele literare şi artistice ale epocii şi a urmărit modul de funcţionare a instanţelor judecătoreşti. Cu toate acestea, el nu şi-a uitat nici o clipă originea sa şi era puternic ataşat de promisiunile făcut poporului său.

Înainte de a lua sfârşit şederea lui în Egipt, Moise a înţeles că Dumnezeu îl chema să fie judecătorul şi eliberatorul israeliţilor. Văzând cum un egiptean îl bătea pe un evreu, el l-a omorât pe egiptean şi i-a ascuns trupul în nisip. A doua zi, Moise a încercat să împace doi evrei care se certau. Unul dintre aceştia l-a întrebat: „Cine te-a pus pe tine mai mare şi judecător peste noi ? Nu cumva ai de gând să mă omori şi pe mine cum l-ai omorât pe egipteanul acela ?" Dându-şi seama că fapta lui din ziua precedentă fusese divulgată şi că era imposibil ca faraonul să nu-l pună sub urmărire şi să nu-l condamne la moarte, Moise fuge în ţara lui Madian. El renunţă astfel la titlul de *fiu al fiicei faraonului* şi se alătură definitiv poporului lui Dumnezeu. Avea pe atunci 40 de ani (Exod 2, 11-15; Fapte 7, 23-28; Evrei 11, 24-25).

Sosit în Madian, Moise le ajută pe fetele preotului Ietro să-şi adape turmele. Ietro îi acordă ospitalitate, îi dă de lucru în gospodăria lui şi îl ia ca ginere. Cu Sefora, fiica lui Ietro, Moise are doi fii: Gherşam şi Eliezer (Exod 2, 22; 18, 3-4).

Depărtarea de ai săi îl amăra mult. De aceea a dat fiului său dintâi născut numele de Gherşam („străin"), căci zicea: „străin sunt în ţară străină" (Exod 2, 22). Ştiind însă că n-are nici o putere, Moise numai de la Dumnezeu aştepta mântuirea neamului. Pentru aceasta a dat celui de al doilea fiu numele de: Eliezer („Dumnezeu este ajutorul"), fiindcă zicea: „Dumnezeul tatălui meu m-a ajutat şi m-a scăpat de sabia lui Faraon" (Ex. 18, 4).

În singurătatea din preajma Harebului, unde îşi păzea oile sale, Moise se ruga necontenit Dumnezeului celui preaînalt să facă milă de fiii lui Israel aflaţi sub apăsarea străină. Ca şi anahoreţii de mai târziu, din această pustietate a Peninsulei Sinaitice, viaţa lui Moise nu era decât meditare adâncă şi rugăciune continuă. Această viaţă îl va pune în

stare de a deveni plăcut lui Dumnezeu şi mai apoi chiar „vas plăcut al Lui”.

18. Numele de Yahweh

„Într-una din zile, Moise a mânat turma până dincolo de pustie şi a ajuns în muntele Domnului, la Horeb“ (Ex. 3, 1 sq). O flacără de foc ieşea dintr-un rug, dar rugul nu se mistuia“. Focul era simbolul curăţeniei şi sfinţeniei divine. „Am să mă duc să văd ce este această vedenie minunată, a zis Moise, dar un glas nevăzut i-a zis: „Nu te apropia de locul acesta; scoate-ţi încălţămintea, căci locul este sfânt. Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacob“ (Ex. 3, 5-6). Moise s-a înfricoşat şi şi-a acoperit faţa, dar glasul divin i-a spus că a sosit ora izbăvirii lui Israel din amara lui suferinţă. Moise este cel ce va aduce la îndeplinire planul divin. La întrebarea lui Moise care este numele Domnului, Dumnezeu răspunde: „Eu sunt cel ce sunt (*Ehe aşer ehe*). Numele acesta de Yahweh avea să fie numele lui Dumnezeu până la venirea Mântuitorului Hristos. De acum înainte el va fi numele divin prin excelenţă, numele propriu şi oficial al lui Dumnezeu în raporturile sale cu poporul alianţei[82]. Arătând că el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob, Dumnezeu afirmă că între revelaţia făcută patriarhilor şi apoi cea a lui Moise este o continuitate deplină. Aspectul cel nou este că Dumnezeu se manifestă acum sub propriul Său nume, cel de Yahweh. Numele de Yahweh vine de la ebraicul HWH=HYH („el a fost“). După cum ne arată preformativul iod, el este un nume în viitorul qal (format după analogia lui Yaakov de la ‘KV sau a lui Isaak de la ZHK). În consecinţă, ar trebui pronunţat şi scris YAHWEH. Această vocalizare este confirmată de o mărturie istorică, şi anume că samaritenii pronunţau cuvântul יהוה Yave[83]. Între Yahweh şi Yave nu este nici o diferenţă, căci textul grec, adesea, dă pe *waw* ebraic prin *b*. De exemplu, דָּוִד = Δαβίδ.

Din această pronunţie se explică şi diferitele prescurtări ale numelui lui Dumnezeu, ca de exemplu *Yah*, ce se află la urma numelor proprii, *Irmiahu* (Ieremia), sau înaintea lor, *Yhonatan* (Ionatan). Forma *Yho* se formează din pronunţarea imposibilă יְהַוֹ, în timp ce *waw*, din pricina cursivităţii, poate uşor trece în *o* sau *u*, iar din această cauză pierde vocala *patah*.

Originea numelui Yahweh. Deşi numele de Yahweh derivă de la o rădăcină ebraică, totuşi asupra originii s-au emis destule păreri:

a. Yahweh ar fi de origine egipteană. Voltaire, întemeindu-se pe o legendă relatată de către Clement Alexandrinul, spune că în Egipt nimeni n-ar fi putut intra în templul lui Serapis dacă n-ar fi purtat pe pieptar sau pe frunte numele să Yaha-ho. Legenda pare să fie inventată de Voltaire, fiindcă în Clement nu găsim vorbindu-se nimic despre acest lucru.

De asemenea, neistorică este afirmaţia celor care, întemeindu-se pe părerea lui Diodor, şi anume că preoţii egipteni purtau pe piept numele de Iao la intrarea în templul lui Serapis, precum marii preoţi ai evreilor purtau numele de Yehova. Nici această părere nu se află nicăieri în scrierile lui Diodor Siculul[84]. Numai în treacăt el pomeneşte (I, 29) de Moise că a primit legislaţia sa de la Dumnezeul Iao, iar în alte două pasaje povesteşte că înaltul judecător egiptean purta pe un lanţ de aur chipul adevărului, spre a-i aminti că el nu poate primi daruri. Din combinarea acestor diverse informaţii se poate vedea clar confuzia ce se face cu numele lui Yahweh. După Plutarh[85], la intrarea în templul lui Isis din Sais se găsea o inscripţie cu următorul text: ἐγώ εἰμὶ πᾶυ τό γεγονός καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον.

Această inscripţie, numaidecât, trebuia să circumscrie ideea de Yahweh, cel veşnic, ca ὁ ὤν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, cum aflăm în Apoc. 1, 4.8; 11, 17. Numai că autenticitatea acestei inscripţii este foarte îndoielnică, deoarece este cunoscut că Plutarh substituie ideile din timpul său vechii religii a Egiptului. Pe de altă parte, nici un alt scriitor dintre cei vechi, ca Herodot, Strabo, Diodor şi nici Filon din

Alexandria, nici Clement, nici Origen, care erau bine informați despre religia egipteană, nu ne spun nici cel mai mic lucru despre inscripția în cauză. Chiar dacă inscripția ar fi fost autentică, tot nu s-ar fi putut aplica numele lui Yahweh, fiindcă ea se referea la zeița Neit din Sais, ca o personificare a luminii, din care derivă totul, după concepția egipteană.

S-a mai spus[86] că egiptenii la serviciile divine ar fi cântat pompos numele de Yahweh. Dovada se întemeiază pe un pasaj greșit înțeles de Eusebiu[87], unde nu este vorba de Yahweh, ci de șapte vocale (ι, ε, η, ω, ο, υ, α) ce erau semne muzicale și astronomice pentru cele șapte planete, cum a dovedit suficient Didymus Tauriensia[88].

În fine, von Bohlen[89] vrea să afle o mărturie specială în ceea ce privește împrumutul numelui de Yahweh din religia egipteană, în circumstanța că Faraon, după II Regi 32, 24, a schimbat numele regelui iudeu din Eliakim în Joyakim, deci numele de Io (Yahweh) era egiptean. Numai că această schimbare a numelui din Eliakim s-a făcut la dorința proprie a regelui iudeu. În afară de aceasta, dușmanul care prin schimbarea numelui voia să i se recunoască supremația, sigur că nu dădea numele Dumnezeului său unui învins. Tot așa a făcut și regele Babilonului, care, după II Regi 24, 17, a schimbat numele regelui iudeu, pus pe tron de el, din Mattanya în Zedekia. După acest fel de raținame, numele de Yahweh era babilonian. Pe drept cuvânt spune Sellin[90] că numai pe la periferia religiei mozaice poate să se găsească influențe egiptene. Asupra a două puncte va trebui să dăm o atenție mai mare. Mai întâi, noi știm că preoțimea de la Heliopolis, de secole, pusese în mișcare un curent de monoteizare speculativă, până ce faraonul Amenofis IV (Echnaton sau Achnaton), pe la 1360, a introdus cu forța ca dumnezeu unic, discul soarelui, adică pe zeul soarelui Aton, al cărui fiu se dădea el, regele. Fără îndoială, această reformă monoteistă a fost de scurtă durată, căci a fost dezrădăcinată cu sabia și cu dalta de către urmași, în special de către Haremheb. Orice amintiri ale reformei erau reprimate

cu forța. Dar se pot dezrădăcina ideile? Nu putea o veste despre această reformă să ajungă și până la Moise, care trăiește, cam în aceeași perioadă, sau cu un secol mai târziu?

În al doilea rând, mai serioasă este chestiunea ce trebuie însă dovedită, și anume dacă doctrina despre dumnezeul Amon a putut să-l influențeze pe Moise. Acest Amon la origine a fost unul din cei opt zei primitivi de la Hermopolis. El era zeul vântului sau al aerului (conducând sau purtând numai un nume acoperit, fiindcă numele lui era nepronunțat). Cu timpul, zeul acesta devenise stăpânul lumii și ziditorul ei. După ce a fost introdus în Teba ca dumnezeu, a fost egalat cu zeul soare Ra și, ca atare, a devenit rege al zeilor. Acest rol îl juca înaintea reformei lui Amenofis, dar mai ales după prăbușirea reformei acestuia, fără ca el să deposedeze pe ceilalți zei. S-a pus întrebarea dacă Moise n-a fost influențat pozitiv de credința în acest zeu. Karl Sethe[91] a afirmat-o cu hotărâre, găsind oarecare paralele între Yahweh și Amon. Dumnezeu este ca o suflare de vânt, astfel invizibil pentru om. Deci forma lui Dumnezeu și adevăratul său nume sunt ascunse.

Am putea admite la Moise, zice Sellin, o predispoziție cu privire la revelația de pe Sinai, dar a merge mai departe este imposibil. Nimic din sfințenia lui Yahweh, despre excluderea oricărui alt Dumnezeu, despre inaccesibilitatea sa etc. nu găsim corespondent la Amon, care suporta lângă dânsul pe toți ceilalți zei, peste care el nu se ridicase cu nimic din punct de vedere moral. El era și rămăsese încă un dumnezeu al naturii.

Tot Sellin se miră cum de mai poate întreaga școală a lui Wellhausen să mai accepte ideea că pentru vechiul Israel Yahweh ar fi tot un Dumnezeu al naturii, cum era Kameș pentru Moab, Milkom pentru Amon și așa mai departe, și că abia profeții cu scrieri ar fi adus așa-numitul monoteism. Școala evoluționistă are un punct de plecare fals, și anume că acceptă nu religia realmente accesibilă, ci religia populară a timpului judecătorilor și a primilor regi, când s-a înregistrat decadența cea mai mare.

În consecință, putem spune cu hotărâre că, după datele pe care le avem la îndemână până azi, numele de Yahweh

nu era cunoscut în Egipt şi nici revelaţia lui Moise n-are corespondent în religia egipteană.

b. Fiindcă între religia lui Israel şi cea asirobabiloniană se află câteva asemănări formale, s-a emis părerea că şi numele de Yahweh este un împrumut babilonian. Îndeosebi profesorul Delitzach, în al său „panbabilonism", este susţinătorul înfocat al acestei idei. Se va aminti ceva mai jos şi despre acest lucru. Pentru moment, spunem că Yahweh nu este de origine babiloniană, căci în panteonul chaldeic nici un zeu cu acest nume nu se află jucând vreun rol proeminent sau cu vreunele din atributele lui Yahweh. Este drept, în literatura asirobabiloniană s-au găsit nume ca Ian, Iah, Iahu. Deci, dacă s-ar putea vorbi de împrumut, cel mult s-ar putea vorbi de forma numelui, deloc însă ca idee[92]. Cum am amintit, când a fost vorba de Codul lui Hammurabi şi Codul Alianţei, între babilonieni şi israeliţi, fraţi la origine, repetăm că ei au vorbit aceeaşi limbă şi au avut aceleaşi obiceiuri. Era natural deci ca între ei să fie asemănări. Ceea ce ne interesează este spiritul ce domină cele două religii. Şi aici deosebirea este totală.

c. S-a mai spus că numele de Yahweh şi accepţiunile ce se leagă de el ar fi luate de la Canaaniţi. Hartmann[93], partizanul acestei idei, se bazează pe câteva fragmente din Sanhuniaton[94], în care este amintit un preot la zeului Ievo. Numai că fragmentul din Sanhuniaton s-a dovedit neautentic. Este o interpolare a lui Filon din Biblos, care trăieşte în secolul al II-lea după Hristos, mai exact pe timpul împăratului roman Adrian. Mai departe Hartmann se sprijină pe faptul că la fenicieni se găsea zeul Iao şi că atât scriitorii profani, cât şi cei ecclesiastici, precum şi piatra ἀβραξας[95] numeau Iao pe dumnezeul poporului israelit. Dar lăsând la o parte neautenticitatea menţiunii lui Filon din Biblos, dacă facem o comparaţie între fenicianul Iao şi ebraicul Yahweh, diferenţa de idei este enormă. Numele de Yahweh este mai vechi decât secolul lui David, când îl aşază Filon. În consecinţă, este foarte greu să acceptăm părerea că Yahweh a fost luat de la Canaaniţi, dată fiind aversiunea ce aveau evreii faţă de aceştia.

d. Numele de Yahweh ar proveni de la madianito-queniţi. De părerea aceasta este şi Sellin[96]. El zice: „Este aproape convingătoare părerea că Moise, printre madianito-canaaniţi, a cunoscut numele de Yahweh. Aceştia adorau un Yahweh pe Muntele Sinai şi împrejurimi. Moise, căsătorindu-se cu fiica preotului madianit Ietro, ar fi împrumutat de la acesta atât numele divinităţii, cât şi religia. Dar până azi nu s-au găsit documente din care să aflăm că dumnezeul madianiţilor sau queniţilor se numea Yahweh[97].

În textul ebraic de azi găsim scris Yehova, şi nu Yahweh. Lucrul acesta se datoreşte masoreţilor[98]. Din considerente de pietate, şi anume ca nimeni dintre pământeni să nu profaneze numele lui Dumnezeu, pronunţându-l cu buze necurate, masoreţii au schimbat vocalele cuvântului Yahweh, punându-i-le pe cele ale cuvântului Adonai, „Domnul". După mărturia lui Filon, Iosif Flaviu şi vechii scriitori bisericeşti, iudeii nu pronunţau numele lui Dumnezeu *Yahweh*, fie dintr-o teamă sfântă, fie mai probabil dintr-o rea înţelegere a pasajului din Levitic 24, 6: „Cine va pronunţa numele lui Dumnezeu cu moarte va muri; toată comunitatea să-l ucidă cu pietre. Atât străinul, cât şi autohtonul, dacă pronunţă numele, trebuie să moară". Dar dacă analizăm mai de aproape verbul NKV, vedem că nu este vorba de pronunţia obişnuită, ci de o pronunţare de hulă şi blasfemie, căci în versetul 11 citim: „Numele lui Dumnezeu se blasfemia şi se hulea de fiul femeii israelite". În versetul 15 aflăm iarăşi: „Dar către fiii lui Israel să spui aşa: „Oricine va blasfemia pe Dumnezeul său să-şi ispăşească păcatul", adică să fie pedepsit cu moartea" (Cf. şi Ex. 20, 7). Iudeii însă îşi explică pe NKV numai ca pe o simplă pronunţare şi de aceea în Talmud[99] se spune că cei care vor pronunţa numele lui Dumnezeu, *Yahweh*, să n-aibă parte de viaţă veşnică. După tradiţia iudaică, numai o dată pe an, şi anume la sărbătoarea Ispăşirii (*Chipur*), intrat în Sfânta Sfintelor, marele preot trebuia să pronunţe acest cuvânt, dar cu mare respect.
Potrivit tradiţiei create, peste tot unde în Sfânta Scriptură întâlneau cuvântul Yahweh (יהוה), iudeii citeau Adonai, (chiar scriind vocalele acestui cuvânt sub cel al lui Yah-

weh), numai *catef-patah* de sub *alef* a devenit *seva* şi aceasta fiindcă *alef* este guturală, iar *iod* nu cere *catef*. În cazul când se află ambele nume: Adonai şi Yahweh, atunci iudeii scriau sub Yahweh vocalele lui Elohim şi citeau Adonai Elohim.

De la această pronunţare de vocale de la Adonai a luat naştere falsa pronunţie „Yehova", ce se generalizase la creştini. Adevărata pronunţie este însă Yahweh. Când anume au încetat iudeii să mai pronunţe numele de Yahweh nu ştim exact. S-ar putea să fi făcut acest lucru chiar mai înainte de era creştină, căci Septuaginta mai peste tot a tradus pe *Yahweh* cu κύριος, nu cu ὁ θεός, iar textul samaritean are HŞM=ŞIM' (Numele). Mai degrabă credem că generalizarea s-a făcut după venirea Mântuitorului Hristos, căci, după cum ne încredinţează Theodoret[100], samaritenii pronunţau 'Ιαβέ sau 'Ιαβαέ. Scriitorul ecclesiastic Epifanie[101] ne spune că 'Ιαβέ este numele lui Dumnezeu la iudei, iar Clement Alexandrinul[102] îl transcrie 'Ιαβαέ.

Aşadar, Yahweh este numele lui Dumnezeu care s-a descoperit lui Moise pe Muntele Sinai. Definiţia a dat-o însuşi Yahweh când a spus: „Eu sunt cel ce sunt". Această definiţie conţine în germene toată theodicea[103]. Ea ne descoperă natura lui Dumnezeu şi perfecţiunile Sale. Cel care n-a primit fiinţa, dar care este însăşi Fiinţa ce există, prin această existenţă este o fiinţă unică. El este, de asemenea, Fiinţa independentă, Fiinţa necesară, Fiinţa absolută, Fiinţa infinită şi perfect desăvârşită. Prin cine ar fi El limitat? Printr-un altul? Dar El nu depinde de nimeni. Prin esenţa Sa? Dar esenţa Sa este fiinţa şi fiinţa nu respinge nici o perfecţiune. Evreii, nefiind înclinaţi spre speculaţii metafizice, n-au studiat metodic natura şi perfecţiunile lui Dumnezeu. Ei se mulţumeau să afirme atributele Sale, după nevoie şi ocazie, fără să se ocupe de înlănţuirea lor, căci, după cum ne învaţă autorii sacri, este o înlănţuire spirituală[104].

Numele de Yahweh exprimă imutabilitatea absolută a fiinţei, dar şi a voinţei. Acest ultim sens avea pentru Israel o importanţă deosebită în împrejurările în care se afla el atunci. Dumnezeu când se revelează, era pe punctul de a încheia

alianţa cu Israel pentru a deveni în special Dumnezeul lui Israel şi urma să Se arate, ca atare, printr-o serie neîntreruptă de binefaceri. Dumnezeu făcuse deja promisiuni patriarhilor pe care acum El le reînnoieşte în favoarea întregului popor şi Se angajează să înceapă seria binefacerilor prin eliberarea din Egipt. În acest moment solemn, numele divin de Yahweh, adăugat la cel deja cunoscut de „Dumnezeul părinţilor voştri", este garanţia cea mai solidă a executării făgăduinţelor divine. Ceea ce Dumnezeu a promis părinţilor, El va împlini în Israel. Numele de Yahweh este garanţia. El va rămâne ca o încurajare şi consolare pentru toate timpurile de restrişte: „Eu sunt Yahweh şi nu Mă schimb, iată pentru ce voi, fiii lui Iacob, n-aţi pierit" (Maleahi 3, 6)[105].

Într-adevăr, în numele şi la porunca lui Yahweh, Moise s-a întors în Egipt pentru ca să scape poporul său dintr-o amară robie. Ajutat de fratele său Aaron, căci Moise era gângav, prin multe peripeţii, dar totdeauna susţinut de Dumnezeu, Moise a reuşit să scoată din Egipt pe israeliţi. Te uimeşte şi astăzi citirea capitolelor 4-12, în care sunt istorisite luptele pe care a avut să le ducă Moise cu persecutorii egipteni. Dar până în cele din urmă, israeliţii reuşesc să treacă minunat Marea Roşie şi, sub conducerea lui Moise, să ajungă la poalele muntelui Sinai. Aici Dumnezeu, printr-o revelaţie unică, face alianţa cu Israel şi dă lui Moise legislaţia Sa ce avea să fie constituţia teocratică a poporului ales.

19. Teocraţia

Punctul central al revelaţiei pe care Dumnezeu a făcut-o lui Moise este Legea divină dată pe muntele Sinai. Fiind dată prin mijlocirea lui Moise, ea a fost numită Legea mozaică.

Ideea de căpetenie a acestei legislaţii este teocraţia (θεοκρατία), nume pe care îl aflăm mai întâi la Iosif Flaviu[106]. Ideea de teocraţie se află minunat redată în cuvintele pe care, la porunca lui Dumnezeu, Moise a trebuit să le spună

poporului: „Şi acum, de veţi asculta de glasul Meu şi veţi observa legământul Meu, veţi fi proprietatea Mea din toate popoarele, căci al Meu este tot pământul; şi-Mi veţi fi Mie împărăţie preoţească şi popor sfânt" (Exod 19, 5).

După aceste cuvinte, Yahweh este regele lui Israel şi, ca atare, posedă toată puterea în stat: cea administrativă, legislativă şi judecătorească. De aceea, toţi regii lui Israel care vor urma în timp vor fi numai nişte locţiitori văzuţi pe pământ pe care Yahweh îi alege şi tot El îi alungă (I Sam. 10, 1; 15, 1; Jud. 8, 22).

Toate legile religioase şi politice pleacă numai de la Yahweh şi de la nimeni altul. De aceea, ele şi sunt introduse prin cuvintele: „Acestea sunt poruncile pe care le-a dat Domnul lui Moise pentru poporul lui Israel pe muntele Sinai" (Lev. 27, 34). Aşadar, poporul teocraţiei este şi poporul lui Yahweh, poporul posesiunii Sale, întâiul născut al lui Yahweh, iubitul Său; în mijlocul lui, El îşi are locuinţa. Această călăuzire a lui Israel înaintea altor popoare îşi are temeiul nu în mare merit al lui Israel, ci numai în graţia lui Yahweh: „căci un popor sfânt eşti tu lui Yahweh, Dumnezeul tău; pe tine te-a ales Yahweh, Dumnezeul tău, din toate popoarele de pe pământ, să-i fii poporul Lui. Nu fiindcă voi sunteţi mulţi, căci alte popoare din care v-a ales Yahweh sunt mai numeroase, ci v-a ales fiindcă Dumnezeu v-a iubit şi-şi ţine jurământul pe care l-a jurat părinţilor voştri. De aceea, vă conduce pe voi cu mână tare..." (Dt. 7, 6).

Motivul acestei graţii stă în planul divin al mântuirii. În acest plan, Israel va mijloci salvarea popoarelor cândva, aşa cum Yahweh s-a jurat patriarhilor[107].

Legile de bază ale constituţiei teocratice

1. Yahweh este unic, deci este singurul Dumnezeu adevărat: „Ascultă Israele, Yahweh Dumnezeul vostru este unic" (*ahad*, Deut. 6, 4). Afară de El nu mai există alt Dumnezeu: „Tu trebuie să ştii şi să păstrezi în inimă că Domnul Dumnezeul tău este în cer sus şi pe pământ jos şi în afară de

El nu mai este nimeni (*ein od*, Deut. 4, 39). Toţi ceilalţi zei pe care îi venerează păgânii n-au nici o realitate. În faţa lui Yahweh, ei nu sunt Dumnezei (*lo El*, Lev. 19, 4; Dt. 32, 21). Cu ameninţări de mari pedepse, Israel este apărat de mari superstiţii. Mânia lui Dumnezeu atrage blestemul şi moartea.

Monoteismul patriarhilor apare acum mult mai luminos. Revelaţia numelui divin (Ex. 3, 6) pune în plină lumină personalitatea lui Yahweh şi raporturile pe care El le întreţine cu poporul Său, în aşa fel încât ele trebuie să facă indestructibilă alianţa sau legământul. Deşi nici în revelaţia mozaică nu se găseşte arătată zădărnicia idolilor, totuşi aflăm explicit aruncarea zeilor străini (Ex. 20, 3; 23; 13; Dt. 5, 7 etc.). Revelaţia mozaică este mai explicită. Acum se spune clar: „Tu nu vei avea alt Dumnezeu afară de Mine" (Ex. 20, 3).

În consecinţă, de porunca adorării unui singur şi adevărat Dumnezeu sunt legate numeroase prescripţii negative contra oricărei idololatrii, de oriunde ar veni ea[108].

2. A doua lege fundamentală, dar în strânsă legătură cu cea dintâi, fiindcă derivă dintr-însa, este: *deosebirea lui Israel de toate celelalte popoare păgâne.* Sunt interzise chiar legăturile de căsătorie individuală cu păgânii (Ex. 23, 27-33). Motivul acestei exclusivităţi nu este trufia, ci pericolul pe care-l prezintă popoarele păgâne momind şi atrăgând la idolatrie, ceea ce constituie urâciune în faţa lui Dumnezeu.

3. *Israel este proprietatea lui Dumnezeu şi Yahweh este regele lui*

La patriarhi exista legătura între popor şi Dumnezeu, dar nu ca legătura strânsă dintre bărbat şi femeie. Acolo, poporul cinstea pe Dumnezeu cum putea, chiar şi după modul altor popoare. În revelaţia mozaică este exclusă orice atingere cu păgânii. De aceea, profeţii de mai târziu vor numi timpul petrecut în pustia sinaitică timpul logodnei, când Israel, logodnica, a ascultat cu supunere pe Dumnezeu, logodnicul (Ier. 2, 2). Poporul va merge numai după poruncile lui Dumnezeu. Toate legile sunt divine, iar Moise şi conducătorii care vor urma după el trebuie să fie consideraţi

numai locțiitori ai lui Yahweh. Din această noțiune despre teocrație și în măsura în care profetismul posterior a accentuat universalismul mântuirii, a ieșit și s-a dezvoltat ideea despre împărăția cerului[109].

Cum am amintit mai sus, ca urmare a fidelității la împlinirea voinței divine, Yahweh promitea ajutor întru războaie și bunuri pământești.

Legământul dintre Israel și Dumnezeu făcut prin intermediul lui Dumnezeu nu implică obligații reciproce; nu este un contract între două părți egale. Yahweh singur este fondatorul legământului și El singur a fixat relațiile mutuale, în toată libertatea și independența. Așadar, alianța presupune la bază un decret gratuit al bunăvoinței divine, care a ales pe Israel dintre toate națiunile pământului pentru a-l face poporul predilecției divine. Această idee de alegere va rămâne una din convingerile cele mai scumpe scriitorilor sacri (Ex. 19, 5; Am 3, 2; Dt. 7, 6; 14, 2; Ps. 147, 19.2). Împlinirea decretului divin a început din timpurile vechi, din legăturile lui Dumnezeu cu patriarhii și din separarea graduală a lui Israel de celelalte popoare. Cu ieșirea din Egipt și teofania de la Sinai, această alegere se manifestă deplin: astfel, legământul cu Dumnezeu s-a contractat solemn, deci alianța națională ce a grupat triburile într-un singur popor în jurul cultului lui Yahweh s-a efectuat și ea. Individul israelit nu beneficiază de privilegiul alianței decât fiindcă mai întâi este membru al națiunii[110].

4. Yahweh, Dumnezeul lui Israel, este un Dumnezeu sfânt. El a încheiat cu poporul un legământ, pentru ca și poporul să devină sfânt: „Trebuie să fiți sfinți, căci Eu sunt sfânt" (Lev. 19, 2; Ex. 19, 6; Lev. 11, 41; Num. 15, 40; 16, 5). Aceasta este tema ce stă la baza tuturor poruncilor și prescripțiilor teocratice. Israel nu trebuie să aducă lui Yahweh numai o cinstire exterioară și apoi, în schimb, Domnul să-i dea daruri pământești. Nu, Israel trebuie să-și purifice viața, să caute mereu neprihănirea. Această concepție despre „Dumnezeu sfânt", Care pedepsește răul și răsplătește binele, nu a fost creația profeților Amos și Hozea, cum susțin criticii raționaliști, căci acești profeți vorbesc despre

cerințe morale ale lui Yahweh în termeni care atestă clar că structura lui Yahweh ca Dumnezeu al binelui era cunoscută de popor încă de multă vreme.

Pe acest fond teocratic sunt îndrumate toate instituțiile religioase ale întreg cultului religios, precum:

a. Locul sfânt: Deoarece Dumnezeu este unic, un singur loc de cult trebuie să existe. În pustie, pe timpul lui Moise, unul a fost cortul sfânt, al cărui sanctuar a fost Arca Alianței. Mai târziu, arca va fi semnul prezenței lui Yahweh, pe care iudeii posteriori o vor numi Locuința, Sechina, umbra lui Dumnezeu. Mai apoi, locul sfânt a fost acela pe care El Însuși și l-a ales (Dt. 12, 14).

E adevărat că în timpul judecătorilor și regilor unitatea sanctuarului n-a prea fost respectată cu strictețe ca în perioada postexilică. Totuși, și în timpul judecătorilor și regilor ideea unui cult central persiata. Toată lumea știa că unde este Arca Alianței, acolo este locul de cult adevărat. Dar se pare că în timpul judecătorilor (I Sam. 9, 12) era o tendință de delăsare a unității locului de cult. Ea a fost înlăturată prin reforma lui Iosia (II Regi 22, 8 – 23, 28).

b. Persoane sfințite: leviți, preoți, arhiereu. Sacerdoțiul datează din această epocă. De acum, preoții (*Kohanim*) vor alcătui un corp aparte al slujitorilor lui Dumnezeu. Ei nu vor fi numai dătători de oracole sau de hotărâri juridice și nu vor fi nici numai simpli sacrificatori, ci cei care vor îndeplini orice oficiu de mediatori, pe de o parte, interpretând voința lui Dumnezeu asupra poporului, iar pe de alta, prezentându-i ofrandele și sacrificiile credincioșilor săi. Era în obiceiul celor vechi ca aceste funcțiuni să fie încredințate unei familii și de aceea ele au fost date casei lui Levi. De asemenea, era natural ca din acea familie Moise să aleagă linia fratelui său Aaron.

c. Timpurile sfinte erau sărbătorile în care poporul era ținut să vină la locul cel sfânt, pentru ca să-i mulțumească Domnului pentru toată mila și îndurarea sa. Cum ne este cunoscut, sărbătorile legislației mozaice se împart în două: ciclul sabatic și ciclul sărbătorilor mari. Sabatul este o creație originală a legislației mozaice (Ex. 16, 22-30; 20, 8-11).

d. Actele sfinte sau cultul. Legea mozaică nu lăsa deoparte manifestările omeneşti prin care individul şi poporul comunicau cu divinitatea. Dintre acestea, punctul central, pe lângă rugăciune, îl formau jertfele sângeroase şi nesângeroase. Se aduceau lui Dumnezeu premiţiile şi alte feluri de sacrificii. Două texte (Am. 5, 12; Jer. 7, 22-23), ce par să nege că israeliţii au adus jertfe în pustie, trebuie înţelese în sensul că sacrificiile aduse nu erau aşa cum le voia Dumnezeu. Jertfele sângeroase erau de mai multe feluri:

a. De ispăşire. Aici intrau jertfele numite: de păcat, de vină (greşeală) şi arderea de tot (fiindcă totul se ardea).

b. De mulţumiri. Aici intrau jertfele: de mulţumiri pentru obţinerea unei graţii speciale, pentru dezlegarea unei neîndeplinite promisiuni.

Jertfele nesângeroase constau din mâncare şi băutură. Ideea care stătea la baza oricărei jertfe era împăcarea cu Dumnezeu în scopul sfinţirii omului. Tot aici conduceau şi prescripţiile cu privire la curăţenia exterioară, căci ele simbolizau curăţenia morală internă pe care trebuia s-o aibă israelitul membru al comunităţii teocratice.

Suma tuturor îndatoririlor faţă de Dumnezeu şi de aproapele stă în porunca aceasta: „Iubeşte pe Yahweh, Dumnezeul tău, din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din toată puterea ta (Dt. 6, 5); să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lev. 19, 18). Dacă poporul va împlini aceste porunci, atunci el este un popor sfânt[111].

5. Cultul să n-admită icoane. O trăsătură caracteristică a legislaţiei mozaice este lipsa imaginilor divinităţii. Este adevărat că poporul, din când în când, mai ales în timpul judecătorilor şi al primilor regi, înclină să-şi facă şi ei chipuri de zei cum vedea la canaaniţi. Pentru a înfăptui separarea celor două regate, regele răzvrătit Ieroboam I constată că este împiedicat la aceasta de mergerea poporului întreg la templul din Ierusalim. Pentru a scăpa de acest neajuns, el pune să fie făcuţi doi viţei de aur, pe care-i aşază unul la Bethel şi altul la Dan. Lucrul acesta s-a întâmplat prin schisma produsă de rege. Legislaţia mozaică însă n-a cunoscut cultul icoanelor. Nu se poate proba că reprezentarea

lui Yahweh sub forma efodului sau a unui viţel a fost privită ca legitimă în Israel[112]. Introducerea prohibiţiei imaginilor în Decalog (Ex. 20, 4): „Să nu-ţi faci ţie chip cioplit, nici vreo înfăţişare... Să nu te închini lor şi nici să slujeşti lor", arată că opreliştea provine din timpul lui Moise şi n-a fost inserată mai târziu, în vremea luptelor cu păgânismul cananean. Absenţa icoanelor din cult exprimă în chipul cel mai clar separarea lui Israel de celelalte popoare, aşa cum voise Moise.

Deoarece un cult religios nu se poate lipsi de prezenţa absolută a obiectelor văzute, de aceea cultul mozaic avea Arca Alianţei, o ladă portabilă în timpul peregrinării prin pustie. Ea simboliza prezenţa lui Yahweh în mijlocul poporului Său, pentru a-l călăuzi prin deşert şi a-l apăra de vrăjmaşi.

6. Revelaţia mozaică va avea şi un caracter profetic, în sensul că ea preînchipuia o ordine nouă ce avea să se realizeze în timpul Legii celei noi. De asemenea, ea anunţa un profetism nou, care avea să-şi găsească desăvârşirea în persoana Mântuitorului Hristos. La această anunţare se referea proorocia din Dt. 18, 15-18: „Prooroc ca şi mine va ridica Domnul Dumnezeu dintre fraţii tăi... să ascultaţi de El". Dacă în acest pasaj pare că Moise nu se gândeşte la un profet izolat, totuşi, ordinea profetică nu şi-a găsit deplina împlinire decât în cel ce a fost reprezentantul ideal al profetismului şi care, ca şi Moise, a instituit o nouă alianţă sau legământ. În chipul acesta, iudaismul şi Noul Testament pe bună dreptate au aplicat aceste cuvinte lui Mesia, fondatorul împărăţiei lui Dumnezeu[113].

De încheiere, trebuie să spunem că Iahvismul sau religia mozaică, instaurat prin Moise, va rămâne religia proprie a lui Israel. El posedă într-însul toate elementele doctrinei sale şi esenţialul instituţiilor sale religioase. Dacă am suprima această bază de plecare, am face inexplicabilă toată evoluţia ulterioară a religiei lui Israel. Oricât ar fi fost de superioară personalitatea lui Moise, singur el n-ar fi putut să alcătuiască această minunată legislaţie religioasă. De aceea suntem constrânşi să vedem aci intervenţia supranaturală a degetului lui Dumnezeu care, de la distanţă, dirijează mersul omenirii.

20. Decalogul şi Legea Alianţei

a. *Decalogul.* Baza alianţei dintre Dumnezeu şi Israel o formează cele zece porunci sau decalogul (Ex. 20, 1-17). Aci, ca într-o adevărată mărturisire de credinţă sau „Credo", se cuprinde în articole doctrina revelaţiei mozaice. Primele patru porunci privesc datoriile omului către Dumnezeu, iar celelalte şase datoriile către aproapele. Închinarea la un singur Dumnezeu stă în capul Decalogului, ca punct de plecare. Apoi vin derivatele: „Să nu-ţi faci chip cioplit" şi „să nu iei numele lui Dumnezeu în deşert". Porunca cu privire la Sabat venea în ajutorul sclavului şi animalului, căci îl ţinea mereu treaz pe Israel că el este poporul lui Dumnezeu. Vin apoi la rând poruncile ce opresc pe om să facă semenului ce lui nu i-ar plăcea să-i fie făcut. Ultima poruncă opreşte pe om de la ceea ce se numeşte lăcomie. Aceste zece prunci nu depăşesc religia sau morala naturală, „dar la nici un alt popor al antichităţii ele n-au fost formulate cu atâta precizie. Yahweh se înfăţişează ca un Dumnezeu gelos; căci nu admite lângă Dânsul nimic din concepţiile religiilor păgâne, dar în acelaşi timp se arată şi ca un Dumnezeu moral, căci cere de la poporul Său practicarea dreptăţii, bunătăţii şi a altor virtuţi care stau la baza moralităţii (Ex. 20, 12-17). Clauzele Decalogului îl aşezau pe Yahweh la un aşa rang încât Îl făceau să eclipseze pe toţi dumnezeii religiilor antice[114]. Lepădarea politeismului şi sincretismului religios este absolută, iar în ceea ce priveşte morala, se va nota că şi greşelile interioare sunt condamnate[115].

Poruncile Decalogului nu sunt un produs al evoluţiei religioase a lui Israel. Originea mozaică a sa este recunoscută şi de criticii cei mai înverşunaţi ai religiei lui Israel.

b. *Codul sau Legea Alianţei.* Se dă numele de Codul Alianţei micului mănunchi de legi ce se găsesc în cartea Exod în capitolele 20, 23-23-19. Acest mănunchi de legi, mai întins decât Decalogul, a atras privirea cercetătorilor Vechiului Testament, care chiar îi dau o originalitate diferită decât restului celorlalte capitole din cartea Exod. În acest cod se

cuprind legi cu privire la robi şi stăpâni, cu privire la uciderea semenului, necinstirea părinţilor, la vătămarea trupului aproapelui, legi privitoare la avere, la necinstirea unei fecioare, la asuprirea săracilor, legi cu privire la cei întâi născuţi, legi privitoare la dreptate, dragostea de aproapele şi, în fine, cu privire la păzirea sărbătorilor.

Prin faptul că acest cod nu cunoaşte decât trei sărbători religioase[116], toate cu caracter agricol: sărbătoarea azimelor, sărbătoarea secerişului şi a culesului (Ex. 23, 14-16), au făcut pe critici să vadă în acest cod unul din documentele cele mai vechi din cele din care au fost alcătuite cărţile Pentateuhului actual.

Într-adevăr, numărul mic al legilor şi asperitatea câtorva pedepse dovedesc o vechime foarte mare a Codului Alianţei. Dar cu toată vechimea, legile demonstrează o moralitate foarte ridicată. Desigur, unele dintre ele, ca legea talionului, de exemplu, puse în faţa Noului Testament, par foarte rudimentare. Dar trebuie să ne gândim la timpul în care au fost scrise. Poporul lui Israel în acea vreme nu se putea desface de toate obiceiurile primitive. De aceea şi legislaţia mozaică nu era desăvârşită. Perfecţiunea ei avea s-o aducă Cel care a adus „Plinirea Legii".

Între Codul Alianţei şi Codul lui Hammurabi este o mare asemănare. Criticii au mers până să afirme că Biblia a luat din Codul lui Hammurabi legiuirile ce o interesau. De o copiere întocmai nu poate fi vorba. Că este o asemănare între cele două coduri, nimic mai natural. În lumea semită exista un drept aproape acelaşi peste tot. Ceea ce este esenţial este că spiritul din Biblie diferă de cel din Codul lui Hammurabi. În Biblie domină *spiritul religios*, adică să nu se vatăme individul, căci lucrul acesta nu-i place lui Dumnezeu. Israelitul trebuie să aibă viaţa sfântă dacă vrea să fie plăcut Domnului şi să primească de la el în schimb bunurile pământeşti pe care le doreşte. În Codul lui Hammurabi nu întâlnim decât spiritul uman, adică dacă ai lezat interesele semenului, eşti obligat să i le repari materialiceşte. Legea mozaică, din contră, este pătrunsă chiar în partea juridică de principii morale şi religioase, ca iubirea de Dumnezeu şi de

oameni, milă pentru săraci, văduve şi orfani şi chiar pentru cei străini.

21. Raportul legislației mozaice față de religiile păgâne

Religia revelată de Dumnezeul lui Moise se poate spune că este un fenomen unic, ce nu se poate explica prin cauze pur umane. Părerea aceasta supără pe unii care cred că şi israeliţii au urmat calea evoluţiei naturale, ca toate celelalte popoare ale vechimii, adică au trecut prin etapele inferioare (animisme, totemiste etc.) până să ajungă la monoteismul curat al profeţilor. Alţii[117] cred că religia lui Israel este un împrumut de la vecini şi, în special, de la babilonieni.

Din săpăturile şi apoi scrutările documentelor Orientului antic s-a constatat că toate popoarele acestui Orient Apropiat au fost politeiste. Aşa, de pildă, la Egipteni, unde israeliţii au şezut peste patru sute de ani, numai de triada: Isis, Osiris şi Horus de am aminti şi ar fi suficient să vedem că egiptenii erau politeişti. La asirobabilonieni, cum am afirmat cu altă ocazie, panteonul număra poate peste cinci mii de zei şi zeiţe[118]. Cananeenii în mijlocul cărora s-au stabilit israeliţii aveau foarte mulţi Baali, Astarte şi Moloch, cu un cult foarte decăzut şi sălbatic. De greci nici nu mai poate fi vorba, căci mitologia lor, aşa de antropomorfă, face imposibilă orice apropiere de legislaţia lui Moise.

În consecinţă, legislaţia mozaică, în comparaţie cu cea religioasă păgână, este un fenomen unic. Legislaţia mozaică este originală şi aparte. Chiar dacă pe ici, pe colo unele idei par a fi asemenea cu cele din alte religii semite, asemănările se reduc numai la partea exterioară, dar interiorul, spiritul ce le domină este complet diferit, cum am amintit când am pomenit de Codul Alianţei şi Codul lui Hamurabi. Apropierile sunt curat aparente, căci ele se deosebesc în fond. Anumite idei, practici şi obiceiuri aflate şi la păgâni, se explică prin faptul că ele şi-au păstrat aici din revelaţia primitivă,

dar care a fost apoi schimonosită prin adaosuri şi învelişuri politeiste.

Biserica creştină nu tăgăduieşte că foarte multe obiceiuri ale israeliţilor de dinainte de Moise au putut să intre în legea de pe Sinai. Pentru poporul cel „învârtoşat cu inima şi învârtoşat la cerbice“, Moise a fost forţat să tolereze în legiuirile sale şi obiceiuri vechi, care lui nu i-ar fi convenit, cum de pildă: poligamia, sclavia etc.[119]

Aceasta a fost chiar conduita divină, cum ne învaţă Apostolul Pavel, când spune că cei mici, începătorii în cele ale credinţei să fie hrăniţi cu hrană moale, numai mai apoi să li se dea hrana cea tare pe care o pot primi (Evrei 5, 12-14). Deşi Moise acceptase acele obiceiuri vechi, totuşi el le-a restrâns sfera de acţiune şi le-a spiritualizat nebănuit.

Ideea că Dumnezeu a ales pe Israel dintre toate celelalte popoare ca el să fie poporul revelaţiei n-are echivalent şi analogie la nici unul dintre popoarele vechimii.

Ideea morală a teocraţiei, cum apare în legislaţia mozaică, e complet străină altor popoare.

22. Legea mozaică şi Legea creştină

Deosebirea dintre legea mozaică şi cea creştină o face marele apostol al neamurilor, Pavel: „Legea (lui Moise) era numai umbra bunurilor viitoare, nu înfăţişarea adevărată a lucrurilor. Ea nu putea să facă desăvârşiţi pe cei ce voiau să se apropie de Dumnezeu prin aducerea aceloraşi jertfe în fiecare an... Era cu neputinţă ca sângele taurilor şi al ţapilor să şteargă păcatele“ (Evr. 10, 1-5). Nimeni nu este mântuit numai prin valoarea Legii: „Toţi cei care se bizuiesc pe faptele Legii rămân sub blestem, căci însăşi Legea scrie: Blestemat este oricine nu stăruieşte în toate lucrurile scrise în cartea Legii, ca să le facă“ (Gal. 3, 10). Legea numai dezvoltă în om conştiinţa păcatului şi-i trezeşte în cuget nevoia unui ajutor care să-l scape de păcat: „Astfel Legea ne-a fost îndrumător spre Hristos, ca să fim socotiţi neprihăniţi

prin credinţă. După ce a venit credinţa, nu mai suntem sub îndrumătorul acesta" (Gal. 3, 24-25).

Legislaţia mozaică, în special prin Decalog, se baza pe structura morală a sufletului omenesc. Preceptele ei se ridică mai presus de loc, de timp şi de raţiune. Ele se potrivesc pentru toate popoarele, căci cuprind un element universal necesar moralizării omului. Dar legislaţia mozaică mai cuprinde şi o serie de dispoziţii ceremoniale şi politico-sociale cu un caracter particular şi mai ales trecător. Ele erau bune pentru timpul în care au fost date, căci întreţineau conştiinţa alegerii poporului de către Dumnezeu şi să pregătească venirea lui Mesia. Venind Hristos, ele aveau să înceteze. Formalismul ceremonial, ce preînchipuie mai mult opera lui Hristos, a trebuit să facă loc realităţii şi adevărului evanghelic[120].

Venind Evanghelia, starea omului se schimbă. El nu mai este sclavul împlinirii poruncilor Legii la orice pas. Scapă de acest dualism chinuitor[121], adică, pe de o parte, oprelişteа Legii, iar pe de alta, impulsul lăuntric al omului. Prin dragostea nemărginită a lui Dumnezeu şi a aproapelui, omul se converteşte, se regenerează şi trăieşte după Dumnezeu fără să-l mai împingă spre aceasta nici un preot din afară: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). Cel care este în Hristos este o făptură nouă (II Cor. 5, 17).

Legea evanghelică nu mai priveşte un singur popor, ci toată omenirea. Universalismul creştin se contrapune particularismului iudaic: „Nu mai este nici iudeu, nici elin, nu mai este nici sclav, nici liber, nu mai este nici parte bărbătească, nici femeiască, fiindcă toţi suntem una întru Hristos Iisus" (Gal. 3, 28).

Starea de supunere şi frică a Vechiului Testament este înlocuită în Noul Testament cu *iubirea* de Dumnezeu şi om: „Aţi auzit ce s-a zis celor din vechime: Să nu ucizi... Eu însă vă spun că oricine se mânie pe fratele său va cădea sub pedeapsa judecăţii; şi oricine va spune fratelui său: Prostule, va cădea sub pedeapsa soborului; şi oricine îi va zice: Nebunule, va cădea sub pedeapsa focului gheenei" (Matei 5, 21-23).

....

Aţi auzit că s-a zis: Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău. Dar Eu vă zic: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blesteamă, faceţi bine celor care vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă asupresc" (Mt. 5, 44).

Legea evanghelică depăşeşte pe cea mozaică prin universalismul, prin spiritualitatea şi prin desăvârşirea ei.

23. Existenţa istorică a lui Moise şi critica negativă

Până la ivirea şcolii Kuenen-Graf-Wellhausen, persoana lui Moise n-a fost pusă în discuţie. Până aci, cel mult dacă se spunea că el a fost instruit în toată ştiinţa egipteană şi că de aci, din învăţăturile misterioase ale preoţilor egipteni şi-a scos el religia sa monoteistă. Dar după ce ideea de evoluţie a fost extinsă şi în domeniul religios, nu numai în cel al ştiinţelor naturale, atunci a căzut şi importanţa lui Moise şi deci s-a căutat să-l elimine de pe arena istorică, căci se susţinea că religia lui Israel este un produs firesc al evoluţiei, ca oricare dintre religiile popoarelor vechi[122]. Şcoala evoluţionistă caracteriza spusele Pentateuhului ca nişte basme, iar pe Moise îl volatiliza într-o figură legendară, aşezându-l dincolo de graniţele istoriei. Rând pe rând, au făcut din Moise strămoşul preoţilor din Kadeş, sau o figură legendară ce ar sta în legătură cu cultul strămoşilor, în nici un caz o personalitate istorică[123].

De ce caută criticii negativi să scoată pe Moise din rostul său? Din pricina uriaşei importanţe pe care o are acest personaj în religia Vechiului Testament şi Noului Testament, căci iată ce frumos îl descrie cineva: „Moise apare înaintea noastră mai sublim decât în statuia lui Michelangelo, iar privit din punct de vedere omeneşte se înalţă cu mult peste Solomon, Licurg, Zoroastru şi Confucius. Nu mai vorbim de superstiţioşii astronomi din Borsipa (Babilon) sau de cântăreţii Vedelor hinduse, cei aşa de mândri cu vacile lor. Moise este cu mult cel mai mare legislator al omenirii

vechi, căci este înarmat cu toată cultura ieratică şi înţelepciunea egiptenilor. Este tribun al poporului, om de stat, organizator, comandant în război, diplomat, poet, istoric şi, pe lângă toate acestea, este un sfânt, este un profet, ales de Însuşi Dumnezeu să fie crainic al Vechiului Testament[124].

Aflat pe un asemenea loc şi ajuns la o asemenea situaţie şi importanţă, nu este nici o mirare ca Moise să fie obiectul celor mai grele atacuri, în modul acesta să se poată explica totul pe „cale naturală", din principiu, excluzând tot ce-i supranatural.

Bine zice Meffert[125]: „Punem în faţa acelora care violentează istoria propriile lor cuvinte, prin care ei singuri şi-au pronunţat sentinţa, căci acelaşi scriitor, Ed. Meyer[126], care atacă acum istoricitatea lui Moise, scria cândva: „Nu din ipoteze şi construcţii ticluite trebuie să meşteşugim faptele. În primul rând, istoricul trebuie să caute fapte sigure şi să nu se lase influenţat de nici o teorie din anumite evenimente. Aceste fapte îi dau posibilitatea să constate ce nu este sigur în a completa lacunele şi a căpăta un tablou sigur al evoluţiei".

O, dacă ar fi rămas mereu la acest frumos principiu, n-am mai fi puşi astăzi în situaţia de a dărâma o anumită ipoteză, ridicată cu pretenţia de a da răspuns la toate problemele. Tocmai când lăsăm faptele să vorbească, conform acestui principiu, negarea existenţei lui Moise apare ca inadmisibilă.

Mai întâi trebuie să ne gândim la numele lui Moise. El este egiptean şi înseamnă „fiu" sau „copil". Acest nume ne este cunoscut mai întâi din numele unui zeu egiptean, apoi din numele faraonilor: Ahmose, Tuthmose, Amaris. După relatările ebraice, Moise apare ca protejatul unei principese egiptene, căpătându-şi instrucţia la curtea faraonilor. Tocmai aceste relatări ne dau mărturia că persoana lui Moise nu este legendară, deoarece care este naţiunea aceea care, descriindu-şi originea, în loc să se autoglorifice, ea, din contră, să-şi înceapă istorisirea cu o umilă captivitate într-o ţară străină sau să-şi zugrăvească pe eroul ei cel mai de frunte în plină dependenţă de altă naţiune? Noi ştim că

mândria naţională totdeauna a luat o altă cale atunci când întocmea povestiri tendenţioase. Cu drept cuvânt spune un egiptolog[127]: „că acest exod (al evreilor) a fost introdus în tradiţia poporului dintr-o plăsmuire, mi se parte imposibil. Mai degrabă mi se pare verosimil faptul că amintirea peripeţiilor exodului trebuie să fi fost aşa de puternică încât chiar o scriere tendenţioasă n-o mai putea ocoli. Singură această consideraţie pledează în favoarea ideii că Israel, într-adevăr, a fost în Egipt. N-avem nici un singur indiciu care să ne permită să tragem concluzia sau să motivăm că inserarea exodului este o legendă posterioară".

Cel care combate existenţa istorică a lui Moise ar trebui să arate imediat cum ar fi putut continua dezvoltarea politică şi religioasă a lui Israel fără ca în fruntea ei să stea o personalitate de talia lui Moise. Pentru a răspunde la această întrebare şi deci pentru a dovedi evoluţia pe cale naturală a religiei lui Israel, multă muncă şi multă ingeniozitate s-a mai consumat. Însuşi Wellhausen[128], şeful şcolii evoluţioniste, este silit să scrie: „Din urmele acoperite ale Vechiului Testament se constată o dezvoltare, o evoluţie. Istoria israelită abia prin aceasta devine istorie adevărată şi ea nu rămâne în afara analogiei cu restul celorlalte popoare. Dar chiar dacă am putea urmări această dezvoltare, cât se poate de exact şi de sigur, în fond lucrul s-ar clarifica foarte puţin. Aşa, de exemplu, de ce n-a devenit Kamos, dumnezeul lui Moab, dumnezeul dreptăţii şi creatorul cerului şi pământului? *Un răspuns suficient la această întrebare nu se poate da*", o spune cel mai autorizat reprezentant al explicaţiei pe cale naturală a revelaţiei Vechiului Testament. Fără îndoială, prin aceasta se afirmă că ne aflăm pe un drum greşit în ceea ce priveşte încercările de explicare a religiei lui Israel. Dacă voim să căutăm adevărul adevărat, va trebui să părăsim acest drum. Dacă urmărim faptele, vedem că ele însele cer o personalitate de talie mare care să stea în fruntea dezvoltării religioase şi politice a lui Israel. Această personalitate este Moise.

În definitiv, care este înfăptuirea lui Moise? Opera sa este dublă: a) unirea triburilor, răzleţe până la el, într-o

unitate politică națională și b) crearea religiei prin care se face legământul lui Israel cu Dumnezeu, cu ideea de bază că Yahweh, Dumnezeul lui Israel, singur este Dumnezeu. Cu cât analizăm mai de aproape acest lucru, cu atât personalitatea unică a lui Moise devine un postulat al istoriei. Chiar adepților teoriei evoluționiste li se impune această recunoaștere. Așa și scria unul dintre ei, Stade[129]: „Chiar dacă n-am avea nici un fel de legendă despre persoana lui Moise și opera sa, și totuși, din decursul istoriei lui Israel, ar trebui să conchidem că naționalitatea și religia lui Israel își au rădăcini în evenimente ca cele zugrăvite de legendă. Aceste evenimente sunt cele ce fac caracteristica religiei lui Israel. Ne pare inadmisibil să stăm la îndoială despre existența istorică a lui Moise". La această concluzie ajung toți cei ce privesc lucrurile fără idei preconcepute.

Pentru susținerea inexistenței istorice a lui Moise se mai invocă „legenda de naștere" a regelui babilonian Sargon (cam 2600 ani a.H.). Într-un text babilonian se spune că: „Sargon, regele puternic din Akka, sunt eu. Mama a fost săracă, tatăl meu nu l-am cunoscut. Mama mea săracă mă concepu, apoi mă născu în taină. Mă puse într-o lădiță de trestie, închise ușa cu catran și mă dădu râului, fără ca să mă supravegheze. Atunci fluviul mă ridică în sus și mă aduse spre Akki udătorul... Akki udătorul mă înfie și mă crescu"[130].

Nu vedem ce ar dovedi această relatare contra existenței istorice a lui Moise! Din ea ar putea cineva să spună că Sargon n-a existat? Dimpotrivă, limba documentului ne arată tocmai contrariul. Ei bine, atâta timp cât se recunoaște existența istorică a lui Sargon, tot așa și relatarea analogă a scoaterii lui Moise din apă nu probează nimic contra existenței sale istorice. Punerea pe apă a noilor născuți pare că nu era un lucru rar în vechiul Orient, încât când îl găsim istorisit în Biblie să ni se pară ceva surprinzător[131].

După critici, Moise este un profet. După ei, Moise nu este ctitorul religiei, ci ca și ceilalți profeți, el este numai unul dintre slujitorii religiei lui Yahweh.

Criticilor le repugnă ideea că revelația de pe Sinai a devenit însuși sufletul lui Moise, fruct al vieții sale interioare,

al propriei sale existențe. Da, Moise vine din partea lui Yahweh și face legătura cu prezentul. El introduce o epocă nouă. Și cu el se potrivește ceea ce vom spune și despre ceilalți profeți, și anume că el a trebuit să găsească ecou la poporul său, căci altfel ar fi rămas neputincios, iar activitatea sa ar fi trecut ca un meteor.

Nu putem admite că Moise este întemeietorul religiei poporului evreu în sensul că până la el era cel mai cras păgânism și că monoteismul religiei patriarhale era necunoscut în Israel. În acest caz înseamnă că Moise decretează o lege nouă și poporul se supune orbește. Cu privire la întemeierea religiei la porunca regală, deci de sus în jos, am avea o paralelă în întemeierea religiei faraonului egiptean Amenofis IV, religie care n-a dăinuit decât în timpul guvernării sale.

Situația aceasta nu e cazul lui Moise. El când a căutat, a găsit puncte de legătură cu trecutul. El însuși ne spune lucrul acesta când vorbește poporului în numele „Dumnezeului părinților" Avraam, Isaac și Iacob (Ex. 3, 6; 5, 15). Faptul acesta îl recunoaște și critica, căci iată ce spune un reprezentant al ei: „Deoarece în religie nimic nu se întâmplă fără a avea o bază, trebuie să acceptăm că Dumnezeul Yahweh a fost recunoscut și de triburile aflătoare în Egipt ca „Dumnezeul părinților" (Ex. 3, 16 sq) și adorat de ele"[132].

În consecință, Moise este o personalitate istorică a cărei existență s-a dovedit nu numai prin unanimitatea cărților Pentateuhului, ci și prin numele său egiptean, precum și pe lanțul întreg de prooroci, a căror propovăduire fără existența lui Moise nu s-ar putea concepe[133]. În cor ei cer poporului să trăiască după Legea dată de Dumnezeu lui Moise.

24. Revelația mozaică și critica negativă

Cum am arătat în paragraful 9, critica negativă susține că Pentateuhul în forma actuală nu este opera lui Moise, că a trecut prin multe remanieri până să ajungă aci. Cum spune

Maffert[134], poate critica negativă să combată oricât de mult din Pentateuh! Două piese însă rămân neatinse: *Decalogul* şi *Codul Alianţei* (Ex. cap. 21-23), prin care se reglementează raporturile civile ale celor care cred în Yahweh, în sensul că ei sunt obligaţi să exercite cu stăruinţă moralitatea şi dreptatea. Şi ce proclamă acest Moise ca din partea lui Dumnezeu? În prima parte a Declogului, el proclamă: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, să nu ai alţi Dumnezei afară de Mine“. Aceasta este numai consecinţa necesară din ceea ce Dumnezeu i-a comunicat lui Moise despre fiinţa Sa. Când la rugul ce ardea şi nu se mistuia chiar Moise a întrebat cum să numească poporului pe Dumnezeu Care-l trimite, răspunsul a fost să zică: „Eu sunt cel ce sunt“, de unde derivă şi numele de Yahweh[135]. Şi în aceasta să fie exprimat monoteismul? Desigur. Dacă Dumnezeul Yahweh este cel care este, atunci lângă El nu mai există nimic egal ca fiinţă, iar ce este afară de El nu este nimic. De aceea zeii păgânilor sunt *nimicuri* şi sunt trataţi ca atare de profeţi. Dumnezeu Care există, prin a Cărui putere de voinţă există totul şi fără de care nimic nu poate să existe, este ideea colosală pe care a proclamat-o Moise, din însărcinarea divină.

Critica negativă nu se împacă cu ideea de mai sus şi aceasta nu din motive filologice, cum ne-am aştepta, ci pentru a fi la unison cu direcţia istorico-religioasă pe care o reprezintă: „Pentru că nu este în concordanţă cu vechea credinţă religioasă“, zice Stade[136]. După adepţii acestei teorii[137], s-ar potrivi mai bine sensul „care descinde, care coboară, care traversează prin văzduh“, ideea ce corespunde cu pretenţia lor că la origine Yahweh ar fi un Dumnezeu al vijeliei. După ei, ideea de un Dumnezeu unic, care a creat toată firea şi deci ar fi singurul şi cel mai înalt, nu poate fi întâlnită la un popor care a stat pe o treaptă de cultură inferioară, cum este cazul lui Israel. Această fantezie a devenit foarte puţin susţinută, fiindcă cercetările recente au arătat că idei despre fiinţa şi însemnarea lui Dumnezeu pentru lumea vizibilă se află nu numai în religia grecilor filozofi, ci şi la sălbaticii de astăzi. În numele divinităţilor acestor popoare primitive se contestă acest lucru tot mai mult. De aceea,

astăzi nu mai este ştiinţific şi nu mai este nici nevoie să se combată asemenea teorii cu privire la înalta însemnătate a numelui Yahweh.

Amuzantă este presupunerea după care numele de Yahweh ar fi o veche chemare: „O, ei!, sau redarea mugetului leului, ce se credea că se aude în furtună sau la erupţia vulcanică[138].

Puţină tărie are şi explicaţia ce este de părere că Dumnezeu ar fi respins întrebarea lui Moise care vrea să afle numele Său[139]. Dumnezeu ar fi voit să spună: Israel n-are voie să cunoască numele lui Dumnezeu. Pentru Israel, Dumnezeu va fi tot ce poate fi şi când evreii vor face această experienţă, atunci Israel va avea destul. Dar cu această explicare nu este de acord contextul pasajului. Cel mult s-ar putea spune că Dumnezeu nu are un nume propriu, ci a comunicat lui Moise cum vrea să fie numit de Israel. Prin aceasta însă, tot s-a făcut o revelaţie despre fiinţa Sa. Dacă Yahweh n-ar fi voit să i se cunoască numele, ar fi spus-o lămurit, cum găsim amintit acest lucru în Jud. 13, 17; Gen. 32, 30.

După Sellin[140], interpretarea cea mai proprie ar fi: Eu sunt irevocabil, veşnic. Dar împreună cu Hänel recunoaşte că expresia indică monoteismul.

Pe la începutul secolului al XX-lea, s-a pus întrebarea dacă nu cumva numele de Yahweh, în forma Yahu sau Ya-u, a existat şi mai înainte de Moise, în afară de Israel, adică în Babilon. La timpul său, profesorul de asiriologie Delitzach a indicat diferite nume în care s-ar afla cuvântul Yahu. Cum era de aşteptat, n-au lipsit contradicţiile. Numai că totul este de însemnătate secundară, căci chestiunea nu depinde numai de cuvânt, ci de noţiunea în legătură cu el. Şi sensul pe care-l dă Moise numelui de Yahweh, şi felul în care cuvântul a devenit noţiunea divinităţii Vechiului Testament ca în Israel nu se află nicăieri. Părerea lui Delitzach, care timp îndelungat a agitat spiritele, cum că Yahweh ar fi fost dovedit în numele *Ya-pi-ilu* din Babilon veche s-a probat a fi greşită[141]. Ca un lucru sigur despre pomenirea numelui Yahweh în literatura străină rămâne numai numele dumnezeului din Hamat, lângă Oronte (nordul Asiriei).

Acolo aflăm că numele regelui era Ya'u-bidi, Ylu-bidi. În ținutul Yaudi, din nordul Siriei, numele regelui era Agri-ya'u. Ambele aceste nume sunt din secolul al VIII-lea î.Hr., deci după Moise. Cum au ajuns acolo este explicabil. Numele lui David și Solomon au făcut cunoscută autoritatea lui Yahweh în toată Siria. Să ne gândim la sirianul Neeman de pe timpul lui Ilie, care a devenit închinător al lui Yahweh[142]. Presupunerea că evreii au împrumutat numele de Yahweh de la sirieni este exclusă prin faptul că numele *Ya'u* se găsește acolo mult mai târziu de epoca lui Moise[143].

Sellin[144] crede că numele de Yahweh a fost împrumutat de la Madianito-Queniți. El era Dumnezeul muntelui Sinai și al altor trunchiuri semite, dar numai numele, însă nu ne dă documentele pe care se bazează.

Tot Sellim ne spune că așa-numitul document Yahvist ne arată că numele de Yahweh era cunoscut chiar înainte de Moise. Așa de exemplu, în Ex. 4, 26 se spune că numele de Yahweh a fost invocat chiar din timpul lui Enoh. Mama lui Moise se numea *Yokebed* (Ex. 6, 20). De aceea noi trebuie să spunem – zice Sellin – că în toată Peninsula Sinaitică chiar înainte de Moise se cinstea un Dumnezeu cu numele de *Yah, Yau* sau *Yahu*, ca Dumnezeu al muntelui, al lumii, al furtunii. Cu toată probabilitatea, acest Dumnezeu a fost cunoscut ici și colo în tot Orientul Apropiat încă de multă vreme, chiar dacă n-a jucat un rol mare. Pe muntele Sinai acest Dumnezeu a pășit aproape de Moise și i s-a descoperit ca Dumnezeul cel veșnic și sfânt, nesuportând alături de el pe nici un alt Dumnezeu. Moise l-a făcut cunoscut ca Dumnezeul cel nou, sub numele Dumnezeului de la Sinai, numaidecât identificându-l cu Dumnezeul părinților.

Părerea lui Sellin poate fi acceptată și de creștinii credincioși. Pe noi nu ne interesează numele în sine, ci ideea ce se leagă de el. Yahweh este singurul Dumnezeu, deci religia mozaică este monoteistă. Este drept că religia lui Moise nu vorbește clar cum că dumnezeii celorlalte popoare sunt nimicuri, idoli făcuți de om, căci nu era nevoie. Lucrul acesta va fi spus clar atunci când va fi necesar. Și profeții posteriori l-au spus cu toată puterea.

S-a mai obiectat că o așa de sublimă noțiune despre Dumnezeu la Moise ar fi fost greu de presupus, căci: „ne duce la consecințe bizare dacă-l considerăm pe Moise ca autor al monoteismului. Moise a introdus o religie cu totul nouă, probabil împrumutată de la preoții egipteni sau babilonieni, care se ocupau cu speculații religioase. Pentru israeliții «inferiori», lucrul acesta era cu neputință... Cu o noțiune despre Dumnezeu purificată, Moise ar fi dat israeliților o piatră în loc de pâine“[145].

Și de ce oare să fi fost imposibil pentru Israel? Cercetările istorice religioase mai recente n-au dovedit oare un asemenea lanț de idei în numele divinităților popoarelor primitive pe care le găsim și în numele lui Yahweh? De ce? Fiindcă nu corespunde cu părerile criticii negative.

În ceea ce privește împrumutul religiei din speculațiile preoților egipteni ori babilonieni, și el cade, căci se poate împrumuta ceva de acolo de unde este ceva. Un monoteism ca cel exprimat de numele de Yahweh nu există nici la egipteni, nici la babilonieni. Lucrul acesta este binecunoscut astăzi.

25. Teocrația în pustia sinaitică

Multă discuție a fost și încă este cu privire la data ieșirii evreilor din Egipt. Părerea cea cu mai mulți susținători este că exodul evreilor a avut loc sub faraonul Meneftah, fiul lui Ramses II, din dinastia XIX, în secolul al XIV-lea înainte de Hristos. Dar o altă opinie, ce pare să câștige teren, plasează exodul către mijlocul secolului al XV-lea, sub Amenofis II, din dinastia a XVIII-a.

Din nefericire, cărțile Pentateuhului nu ne dau detalii despre viața religioasă a evreilor în cei patruzeci de ani de peregrinare prin pustia sinaitică. Cărțile vorbesc mai mult despre peripețiile prin care a trebuit să treacă Israel spre a se convinge că fără ajutorul lui Dumnezeu nu se poate face nimic. Era nevoie de o suferință îndelungată pentru ca po-

porul să nu se mai revolte contra planului divin, de a-l scoate din Egipt şi de a-l dezbăra complet de mediul păgân din valea Nilului.

De aceea, cărţile Pentateuhului amintesc de zigzagul călătoriei prin pustia sinaitică, de staţionările la câteva oaze, în special Qadeş, şi cărţile amintesc de numeroasele murmure contra lui Moise, că i-a scos dintr-o ţară unde aveau de toate ca să-i ducă într-o pustie înfricoşătoare ca aceea sinaitică.

Totuşi, în cărţile Vechiului Testament găsim câteva indicii care aruncă oarecare lumină în bezna rătăcirii a patruzeci de ani prin pustie. Aceste indicii le găsim în Deuteronom 8, 2-6, Iosua 5, 4-9; Ezechiel 20, 10-26 şi Amos 5, 25-26. După aceste locuri din Vechiul Testament, constatăm că în pustie poporul se împotrivea planului divin şi murmura contra lui Moise, căzând în păcatul idolatriei. Atât avea bun că după fiecare cădere îşi dădea seama că a greşit şi, pocăindu-se, cerea iertare de la Domnul. În tot acest timp, Yahweh a rămas faţă de popor în aceeaşi legătură în care El s-a aflat şi mai înainte. Chiar dacă generaţia care a trecut prin Marea Roşie a fost lepădată în pustie, totuşi această lepădare n-a fost absolută sau una care să o rupă cu legământul făcut, ci numai relativă, adică o generaţie a fost exclusă de la ajungerea în Ţara Făgăduinţei şi de la luarea ei în posesiune. Yahweh a condus poporul tot timpul petrecerii sale în pustie, l-a pus la încercări şi l-a umilit chiar, atunci când a căzut în păcat, dar îi dădea mila şi îndurarea Sa când, pocăit, se întorcea la El. Iată ce citim în Deuteronom în această privinţă: „Adu-ţi aminte de tot drumul pe care te-a călăuzit Domnul Dumnezeul tău în timpul acestor patruzeci de ani în pustie, ca să te smerească şi să te încerce, ca să-ţi cunoască pornirile inimii şi să vadă dacă ai să păzeşti sau nu poruncile Lui..." (Deut. 8, 2-6).

Cu privire la căderea morală a poporului, Iosua ne spune că circumcizia copiilor născuţi în pustie încetase. Abia după sosirea în Ţara Făgăduinţei ea a fost reluată: „Iată cauza pentru care Iosua i-a tăiat împrejur. Tot poporul ieşit din Egipt, bărbaţii, toţi oamenii de luptă muriseră în pustie, pe drum...

dar tot poporul născut în pustie... nu fusese tăiat împrejur... Domnul s-a jurat că nu-i va lăsa să vadă ţara pe care le-o făgăduise părinţilor lor că le-o va da..." (Iosua 5, 4-9).

Proorocul Amos ne spune că în pustie Israel nu s-a lepădat complet de idolatria lui: „Mi-aţi adus voi jertfe şi daruri de mâncare în timpul celor patruzeci de ani din pustie, casa lui Israel? Că v-aţi ridicat pe Sacut ca stăpân al vostru şi pe Caivan, chipurile voastre idoleşti, steaua dumnezeului vostru pe care vi l-aţi făcut" (Amos 5, 25-26).

Proorocul Ezechiel ne arată împotrivirea poporului faţă de Dumnezeu, precum şi căderea în idolatrie: „I-am scos din ţara Egiptului şi i-am dus în pustie. Le-am dat legile şi poruncile Mele pe care trebuie să le împlinească omul ca să trăiască prin ele. Le-am dat şi sabatele Mele să fie ca un semn între Mine şi ei, pentru ca să ştie că Eu sunt Domnul, care-i sfinţesc. Dar casa lui Israel s-a răzvrătit în pustie. N-au urmat legile Mele, au lepădat poruncile... şi mi-au pângărit sabatele... inima nu li s-a depărtat de la idolii lor..." (Ez. 20, 10-26).

De aici nu trebuie să înţelegem că în pustie Israel n-a mai ştiut complet de Yahweh. Nu, ci a avut mari căderi. Lucrul este explicabil. Poporul încă avea în minte icoana vieţii idolatre din Egipt. Pentru a se desface complet de această viaţă a fost necesară rătăcirea prin pustie.

26. Teocraţia pe timpul judecătorilor

Moise a condus poporul lui Israel prin pustia sinaitică mai bine de patruzeci de ani în drumul către Ţara Făgăduinţei. El n-a putut să intre într-însa. De departe, a privit-o cu nostalgie de sus, de pe muntele Nebo. Aici a şi murit. Trupul său n-a fost găsit de poporul care l-a căutat şi l-a plâns cu multă jale. Îl caută cu mult zel şi astăzi arheologii moderni care scormonesc piatra stâncoasă a muntelui Nebo.

După moartea lui Moise, conducerea poporului o ia Iosua, fiul lui Navi. Acesta trece Iordanul şi după un şir în-

delungat de ani reuşeşte să cuprindă o parte destul de însemnată a Canaanului. Această cucerire o împarte între unsprezece triburi, căci lui Levi nu i se dă teritoriu. El avea să vieţuiască numai din venitul Altarului.

Iosua n-a indicat succesor la conducerea poporului după moartea sa. Din această cauză, triburile s-au dezbinat, slăbind unitatea poporului.

Cât a trăit Moise, graţie personalităţii sale uriaşe, Israel şi-a menţinut vie şi curată şi credinţa în Yahweh. Dar după intrarea în Canaan lucrurile s-au schimbat. Unul câte unul, triburile începură să se abată de la Legea lui Yahweh şi să cadă în idolatrie, după exemplul popoarelor în mijlocul cărora trăiau.

Nemaifiind trează conştiinţa că ei sunt poporul lui Yahweh, triburile nu se mai simt unite indestructibil, iar efectul acestei neuniri a fost căderea lor sub stăpânirea diferitelor popoare vecine: canaaneni, moabiţi, amaleciţi, filisteni etc. Numai când suferinţele le aduceau la realitate, atunci triburile se uneau şi reuşeau să scape de apăsarea străină. Unirea reuşeau s-o facă anumite personalităţi mai distinse, care au purtat numele de *judecători*.

Datorită suferinţei comune şi apoi biruinţei comune asupra vrăjmaşilor, triburile îşi aduceau aminte că la origine ele au fost un singur popor şi au avut o singură credinţă. De aceea, războiul dus pentru credinţa străbună este un fel de război sfânt, este războiul lui Yahweh, căci Yahweh este Cel care biruieşte.

Din nefericire, după ce pericolul trecea, triburile reveneau la viaţa lor de discordie, chiar războindu-se între ele (Jud. 21, 6). Triburile din nord se certau cu cele din sud, cele de dincolo cu cele de dincoace de Iordan. Cea mai păgubitoare a fost invidia dintre Efraim şi Iuda. Această comportare ducea nu numai la sfărâmarea unităţii, dar periclita şi credinţa comună. Acestecul triburilor răzleţe cu canaaniţi punea în pericol credinţa în Yahweh. Canaaniţii locuiau în ţinutul dintre Marea Mediterană şi Iordan, din Siria de astăzi şi până la graniţa Egiptului.

Deşi legislaţia mozaică conţinea dispoziţia numită *herem*, adică exterminarea învinşilor din Canaan, întru cinstirea lui

Dumnezeu, Care este adevăratul învingător, totuşi au rămas destui canaaniţi, mai ales cei din vecinătatea lui Israel.

Triburile israelite au intrat în relaţii cu aceşti canaaniţi învinşi, utilizându-i drept colonişti sau făcându-i tributari. În atingere cu canaaniţii, Israel a devenit popor sedentar, ocupându-se cu agricultura, cu construcţia cetăţilor şi zidurilor lor de apărare. Ceva mai mult, călcând cuvintele Legii, au intrat şi în legături matrimoniale cu ei. Se înţelege că israeliţii s-au lăsat amăgiţi şi atraşi de cultul canaanit, punând în pericol existenţa legislaţiei mozaice[146]. Însă trebuie să recunoaştem că cei care au rămas credincioşi Legii lui Yahweh n-au fost decât o elită, în orice caz o minoritate. Masa cea mare a poporului s-a lăsat atrasă de religia indigenă[147].

27. Religia Canaanului şi molipsirea lui Israel

Din nefericire, n-avem prea multe documente care să ne pună la îndemână, în totalitatea ei, religia Canaanului. Datele pe care le posedăm astăzi ne sunt procurate de către Sfânta Scriptură a Vechiului Testament şi de către puţinele documente ce au fost scoase la iveală de către săpăturile arheologice în timpurile noastre.

1. *Cultul lui Baal.* După cât putem desprinde astăzi, Baal a fost o divinitate adorată mai în toată lumea semită, căci îl găsim pomenit în literatura feniciană, asirobabiloniană, canaanită, ebraică şi cartagineză. Cuvântul se află şi în Vechiul Testament sub numele de *Baal*, iar în literatura babiloniană *Bel* (Is. 46, 1; Ier. 20, 2). Cuvântul Baal, care înseamnă „domn", nu exprimă aici o relaţie personală între Dumnezeu şi adoratorii săi, căci înseamnă „posesorul", posesorul unui lucru, unui loc, unui izvor, unui arbore, a unei regiuni fertile etc. Fiecare locşor îşi avea baalul său. Lângă aceşti dumnezei locali existau alţi baali, ce sunt indicaţi după anumite proprietăţi particulare, pe care-i vom aminti ceva mai jos. Dar toţi aceşti baali converg într-un singur stăpân mare al cerului, Baal prin excelenţă.

Ca Dumnezeul cel preaînalt, Baal se numea Balsamim sau Baalmeon, adică stăpânul locuinţei cereşti. De la această numire, grecii şi romanii l-au indentificat pe Zeus ori Jupiter. Fiind fiinţa cea veşnică şi neschimbătoare, era numit şi Baal Etan, adică cel puternic. Era adorat ca Dumnezeu creator, nimicitor şi conservator.

Ca putere creatoare, Baal era principiul vieţii fizice şi animale. De aceea a fost adorat ca soare ce revărsa lumina ce dă viaţa şi o întreţine. Cu această calitate a fost cinstit şi de israeliţii căzuţi în idolatrie, fiind socotit dătătorul de roade al pomilor şi câmpului. Profetul Hozea ne spune cum trăia poporul: „dumnezeului meu baal voi sluji care-mi dă pâinea şi apa, lâna şi inul, uleiul şi băutura" (Hoz. 2, 5). Tot acest profet, în versul 8, se plângea că poporul nu recunoaşte că Eu (Yahweh) îi dau grâul, mustul şi uleiul şi i-am înmulţit aurul şi argintul pe care ei le atribuie lui Baal".

Ca putere distrugătoare, Baal a fost adorat sub numele de Baal-Moloch sau Baal-Chanvmnan, sub imaginea focului mistuitor. De obicei, soarele era conceput ca putrere divină nimicitoare, căci el pârjoleşte toată natura. Acestui zeu Moloch, canaaniţii îi aduceau şi jertfe omeneşti. După cartea iudaică *Sefer Yalkut*, evreii căzuţi în idolatrie s-au închinat şi ei lui Moloch, reprezentat printr-o figură omenească, cu un cap de taur, cu braţele întinse, pe care se puneau copiii. Chipul făcut din metal era înroşit de un foc puternic, iar copiii erau rostogoliţi din braţe la polalele arzânde ale idolului (Yarechi la Ier. 7, 31).

Informaţia din această carte rabinică este confirmată şi de relatarea lui Diodor Siculul[148], care-l descrie pe Cronos cartagineanul, adică pe Moloch. I se jertfea de obicei primul născut dintre copii şi nu de puţine ori a fost cazul când unele familii îşi jertfeau singurul copil. Prin alintări şi sărutări, părinţii astupau răcnetele copiilor. Fiindcă jertfa trebuie bocită, atunci vocea plânsului era acoperită prin cântecele flautelor, tamburinelor, ca şi de sunetul gros al tobelor. Mama, spunea Plutarh, stătea departe, fără lacrimi şi suspine, pentru că dacă plângea pierdea onoarea, căci copilul tot era sacrificat. Prin trecerea prin foc trebuie să înţelegem

arderea copiilor, deoarece acest lucru rezultă din locuri ca Ez. 16, 31: „Nu-ţi era destulă desfrânarea, ca să mai şi jertfeşti copiii mei, să-i arunci şi sacrifici". În Fa. 106, 37 citim: „Ei îşi ofereau fiii şi fiicele lor zeilor şi vărsau sângele nevinovat al fiilor şi fiicelor, pe care-i aduceau idolilor Canaanului, încât şi spurcară ţara prin sânge". Acest obicei înspăimântător al jertfirii copiilor are la bază ideea că darul cel mai plăcut divinităţii este jertfirea copiilor, fiinţe curate şi nevinovate, iar în acelaşi timp şi bunul cel mai de preţ pentru un părinte. O astfel de jertfire era cea mai sigură îmblânzire a mâniei zeului. Pe de altă parte, zeul, care avea toată puterea peste natura înconjurătoare, avea prilejul de a primi prinos şi din produsul omenesc al omului, adică pe înşişi fiii săi.

Ca principiu al conservării, Baal purta numele de Baal-Chon, Baal Chum sau Chevan.

După multiplele locuri unde era adorat şi după feluritele puteri ce i se puneau în sarcină, Baal are o mulţime nebănuită de nume. Cele mai de seamă sunt:

a. *Baal Berit*, „Baal al legământului". În cartea Judecători ni se povesteşte că fiii lui Israel au părăsit pe Yahweh şi au slujit lui Baal Berit (Jud. 4, 9.36).

b. *Baal Zebub*, „Baal al muştelor", pe care mulţi îl pun în legătură cu Ζεύς 'Απόμιος[149]. Este amintit în II Regi 1, 2.3.16, ca o divinitate care profetiza. Din cauza oracolelor pe care le dădea în cetatea filisteană Ecron, la graniţa lui Israel, a trecut şi la evrei. Deoarece în tot Orientul muştele sunt foarte multe şi agenţii tuturor bolilor, Baal Zebub era zeul protector contra pericolului muştelor.

c. *„Baal Peor"* este zeitatea moabită în cinstea căreia fecioarele canaanite îşi prostituau nevinovăţia lor (Num. 25, 1; Num. 31, 16; Ios. 22, 17). Probabil că numele provine de la muntele Peor, unde zeitatea îşi va fi avut sanctuarul său.

2. *Locurile de cult.* Când israeliţii au intrat în Canaan, au rămas uimiţi de mulţimea *locurilor sfinte*, adică a locurilor unde era venerată o divinitate. La tot pasul, pe vârfurile colinelor, ale munţilor, sub orice copac verde etc., se întâlneau numai locuri sfinte. Ceea ce reţinea privirea erau blocurile

lunguiețe de piatră ridicate la intervale aproape egale. Aceste pietre se numesc *Mațeva*, adică pietrele ridicate, termen foarte vag, din care nu putem desprinde ideea religioasă și nici să ne convingem dacă aceste pietre au fost luate vreodată drept divinități ori au fost considerate numai monumente comemorative sau erau pur și simplu niște columne funerare. Totuși, după cum profeții tună și fulgeră împotriva lor, credem că populațiile canaanite le dădeau o valoare religioasă nebănuit de mare.

Altarul se afla aproape de aceste pietre *mațeboth*. El consta dintr-un bloc de piatră sau dintr-o ieșitură de stâncă în formă de masă pătrată. O gaură la suprafața ei servea pentru pus jăratecul pe care se ardeau ofrandele. Înfipți în pământ, aproape de altar, dar depășindu-l în înălțime, erau totdeauna unul sau mai mulți stâlpi de lemn, făcuți din arbori întregi sau din trunchiuri de copaci. Erau Așerele, după numele zeității canaanite Așera. Acești pari, câteodată fasonați după chipul omenesc al femeii, trebuiau să fie simbolul Așerei sau cel puțin să reamintească prezența ei[150].

Marile sanctuare posedau și oarecare edificii, adică un fel de templu sau „casa lui Dumnezeu". Aci se afla o nișă sau un baldachin ce adăpostea un idol sau *o piatră sacră*; o balustradă apăra atingerea de idoli a mulțimii.

Locurile sfinte, în majoritatea cazurilor, erau locurile în care divinitatea se manifesta în vreun fel oarecare sau era venerată vreo personalitate înhumată aici. Toată vatra locului sfânt, precum și obiectele sacre ce se aflau pe el, evreii i-au dat numele de *Bamah*, „loc înalt", fiindcă de obicei locul sfânt era așezat pe vârfurile cele mai proeminente sau lângă copacii cei mai înalți. Aici se desfășurau riturile solemne ale ofrandelor și jertfelor.

Când natura solului o permitea[151], un boschet sau cel puțin un arbore orna și umbrea un colț al sanctuarului. Acest boschet sau arbore era cu adevărat un dar al spiritelor sau zeilor, căci indica poteca călătorului, dădea umbră și repaus celui obosit de drum.

Cu multă grijă religioasă erau păzite și conservate pietrele megalitice, dolmenele, monolitele, blocurile sculptate și rocile ce prezentau o înfățișare ca cea a omului.

Izvoarele și puțurile naturale, într-o țară așa de lipsită de apă cum este Palestina, totdeauna au fost considerate ca manifestări divine și lumea se apropia cu venerație de ele. Aici se aduceau chiar jertfe și se celebrau slujbe religioase. În fine, soarele, planeta Venus și în special Luna se bucurau de o cinstire specială.

După cât se vede, ideea de divin era răspândită peste toate lucrurile naturii care păreau că posedă o putere mai mare decât cea a omului.

3. *Cultul Așerei.* Așera era o zeitate canaanită. Pe de altă parte, Așera este și numele unui țăruș sau stâlp sacru. Anumiți critici au considerat că acest ultim nume este singurul care corespunde cu realitatea, și dacă Biblia face aluzie la o zeiță Așera, lucrul se datorește unei confuzii grosolane[152]. Dar rar s-a mai întâmplat ca descoperirile epigrafice să dea o mai mare dezmințire unei teorii arbitrare. Așera a fost o zeiță canaaneană al cărei cult a fost cunoscut la Babilon, cel puțin pe timpul lui Hammurabi. Este drept că cele mai multe locuri din Vechiul Testament vorbesc despre parii sau țărușii ridicați în cinstea Așerei. Aceștia, unul la număr sau mai mulți, se înfigeau în pământ aproape de altar. Erau făcuți din arbori întregi sau numai din trunchiuri de copaci. Acești stâlpi erau simbolul sau numai reaminteau de prezența zeiței Așera.

Cultul Așerei era obscen: recrutat din ambele sexe, era divizat în două clase. Una trebuia să rămână la templu și să-și facă serviciul, în timp ce clasa cealaltă cutreiera țara ca să aducă la templu banii câștigați[153]. Prima clasă o vom găsi chiar în templul din Ierusalim în timpul lui Iozia. După II Regi 23, 7, regele Iozia a distrus casele desfrânaților ce se aflau în templul lui Yahweh și în care femeile țeseau corturi pentru Așera. Desfrânații masculini sunt amintiți în Vechiul Testament în așa fel încât credem că ei nu erau israeliți. Deuteronomul chiar cuprinde o prescripțiune generală: „Nu trebuie să existe nici o desfrânată din fiicele lui Israel și nici un desfrânat din fiii lui Israel" (Dt. 23, 18). Desfrânatele (ierodulele) se prostituau în cinstea zeității și se ofereau la

locurile de cult, căci iată ce citim în Hozea 4, 14: „Căci ei (israeliții idolatri) mergeau la o parte cu desfrânatele și jertfeau cu ierodulele". După cum ne informează profetul Ieremia[154], femeile stăteau la drumuri, acoperite cu corsete și sulemenite cu parfumuri și dacă cineva trecea pe acolo și se ducea cu una din ele la stricăciune, apoi aceea se lăuda către celelalte, că ele nu sunt în stare ca ea să i se desfacă sorțul..." Prețul luat pentru dăruirea la păcat era destinat zeității și adus la templu. De aceea avem sancțiunea din Deuteronom 23, 19: „Plata unei desfrânate și a unui câine să nu intre în casa Domnului, fiindcă ambele sunt scârbă pentru Dumnezeu".

Cultul Așerei se furișase printre israeliți chiar din timpul judecătorilor (5, 7; 6, 25), dar foarte răspândit a fost în regatul de nord, în special pe timpul lui Ahab. Acesta, sub influența idolatrei sale soții, Isabela, a ridicat un templu și un altar lui Baal, precum și o Așeră în Samaria, iar patru sute de profeți îi destinase cultului acesteia (I Regi 16, 32; 18, 19). Când regele Yahu a dezrădăcinat cultul lui Baal, adus din Tir, Așera a rămas la locul ei la templul din Samaria (II Regi, 10, 26) și stătea ca un ghimpe continuu în ochii credincioșilor lui Yahweh (II Regi 3, 16; 17, 16). Proorocul Mihea vorbește de cultul Așerei ca de „păcatele lui Iacob în Samaria" (Mih. 1, 5). Pe cât se pare, începând cu regele Ahab, pe lângă vițelul adorat în Betel a mai fost adăugată și o Așeră, căci din acest timp începe să se vorbească de cultul ei în Israel (II Regi 23, 15; 17, 16).

Dar nici regatul Iuda n-a fost ferit de cultul Așerei (I Regi 14, 23; II Regi 18, 4). Chiar în Ierusalim și chiar în templul lui Yahweh fusese așezată o Așeră de către Manase. Abia cu o jumătate de secol mai târziu ea a fost arsă, în valea Kedron, de către credinciosul rege Iozia, iar cenușa aruncată peste mormintele cinstitorilor ei care fuseseră înhumați aici (II Regi 23, 7; Cf. 21, 3).

În orice caz, cultul Așerei trebuie să fi fost foarte răspândit în inima poporului evreu, căci mai toți autorii biblici o pomenesc atunci când amintesc de idolatria poporului față de Baal (II Regi 16, 32; 18, 19; II Regi 17, 16; 23, 24; Jud. 3, 7). Cum am amintit mai înainte, statuia (un băț din lemn fasonat ori chiar brut) Așerei sta în imediata apropiere a altarului lui Baal (I Regi 14, 23; II Regi 17, 10; 23, 14; II Cr. 14, 2; Mih. 5; Ex. 34, 13; Dt. 7, 5).

4. *Cultul Astartei.* Astarte este o divinitate canaanită. Numele ebraic este Astoret, întâlnit mai mult la plural, cu sensul de zeiță. Această divinitate se găsește mai la toate popoarele semitice. În textele asirobabiloniene numele ei este *Astartu*, pe care grecii ni l-au transmis nouă sub forma de Astarte. Pronunțarea ebraică Aștoret în loc de Astartu se datorește urii ce aveau iudeii față de zeitățile păgâne. Spre a nu le pronunța numele, le schimbau vocalele. În cazul Astartei au luat vocalele cuvântului *boșet*, „abominație".

Din locurile unde o întâlnim în Vechiul Testament reiese că Astarte era în mare cinste la fenicieni care, mai târziu, stabilindu-se în Cartagina, au dus-o și acolo. Simbolul ei pare să fi fost chipul unei vaci. La origine, zeița Astarte pare să fi fost o divinitate astrală, poate zeița lunii[155]. Tot de natură astrală o aflăm și la vechii israeliți căzuți în idolatrie. Ieremia, vorbind de oștile cerești la care se închinau idolatrii, o numește pe Astarte regina cerului (*Malcha hașamaim*), întru a cărei cinstire oamenii aprindeau focul pe stradă, iar femeile coceau plăcinte, oferindu-i zeiței jertfe de mâncăruri și băuturi bine mirositoare (Ier. 7, 18; 44, 17-25).

Zeița Astarte este zeița Iștar a babilonienilor, unde era mama tuturor zeilor și oamenilor. De ea depindea fecunditatea animalelor și chiar a solului. Ea era zeița curtezanelor sacre de la Erek și Afca[156].

Cultul lui Astarte, deși nu era așa imoral ca cel al Așerei, totuși nu se diferenția prea mult. Se crede că și pe altarul lui Astarte se jertfeau ființe umane[157]. Tocmai în sacrificarea acestor ființe umane stă ferocitatea religiei canaanite, care pare că a fost cea mai sângeroasă și cea mai josnică dintre religiile semite.

5. *Influența religiei canaanite asupra israeliților.* Deși religia mozaică oprea închinarea la chipuri cioplite, deși oprea adorarea altui dumnezeu afară de Yahweh, totuși era cu neputință ca religia canaaneică să nu influențeze pe

israeliții care veneau din stepele pustiei sinaitice. În special strălucitele sărbători de pe înălțimi și de pe lângă copacii cei înalți nu se putea să rămână fără răsunet. Israeliții știau că cel care le-a dat în mână țara Canaanului a fost Yahweh. De aceea, toate locurile de cult ale lui Baal revin acum de drept lui Yahweh. Dacă Yahweh este bun și dă ploaie la vreme, aducând și fertilitatea pământului, se poate ca ei, poporul lui Yahweh, să nu-i aducă și lui prinoase din toate produsele lor? Unde să i le aducă? În mintea lor de foști nomazi, nu se putea decât în vechile locuri de cult. De aceea, cultul înălțimilor se va înrădăcina tot mai mult în inima poporului Israel. La început, influența cultelor păgâne era numai exterioară, dar încet ea începea să se infiltreze și în ideile religioase, făcând ca acestea și morala lege mozaică să se deformeze nebănuit. Tot așa, doctrina spiritualității divine începe să se altereze. Israeliții își fabricau imagini ale lui Yahweh când sub formă umană, când sub forma unui vițel de aur[158], simbol al fecundității, cum vom vedea ceva mai târziu în templele din Dan și din Bethel (I Regi 12, 28-30).

Adorarea lui Yahweh sub formă de chip cioplit era strict interzisă de Lege și aceasta nu numai pentru că nu se putea reprezenta slava lui Dumnezeu prin obiecte din lumea creaturilor, ci pentru a se opri confundarea cultului lui Yahweh cu superstițiile păgânilor. Israeliții, influențați de idolatria păgână, au căzut și ei în acest păcat. Cărțile Vechiului Testament ne amintesc de:

a. *Adorarea vițelului de aur*, sub care chip era adorat Yahweh și nu un zeu străin. Lucrul acesta îl vedem din ceea ce ne spune Vechiul Testament despre înălțarea în pustie, de către popor, a vițelului de aur, când sărbătorirea acestuia este numită: o sărbătoare a lui Yahweh (Ex. 32, 5). Ceea ce în pustie fusese un act sporadic avea să devină ceva organizat legal atunci când s-au despărțit cele două regate. Primul rege al statului de nord, Ieroboam, care trăise multă vreme în Egipt, a înălțat doi viței de aur la templele din Dan și Bethel, așezate la cele două granițe ale regatului său (I Regi 12, 17-29; II Regi 10, 29). Cu o mânie sfântă, profeții au combătut aceste chipuri ale lui Yahweh, iar locurile unde au

fost înălțate ei le arătau ca pe o idolatrie urâtă în fața lui Dumnezeu (Hoz. 4, 25; Am. 3, 14).

b. *Terafimii* erau niște figurine întâlnite chiar pe timpul patriarhilor, dar despre care nici astăzi nu se știe prea mult. Din cele ce aflăm din cărțile Vechiului Testament despre terafimi reiese că erau niște chipuri umane pitice, căci în Gen. 31, 19-34 ni se spune că Rahela, când a plecat din Mesopotamia, a luat cu ea terafimii tatălui ei și i-a ascuns sub samarul asinului. Lucrul acesta ne duce la ideea că erau niște lucruri foarte mici. Din relatările din I Sam. 19, 13, unde aflăm că miliția lui Saul căuta pe David să-l ucidă, iar Michal, soția lui David, ca să-l inducă în eroare pe Saul, tatăl ei, a așezat un terafim în pat, reiese că terafimii erau mari, aproape cât un om.

Terafimii erau considerați ca un fel de zei penați sau zei mici de casă. Așa reiese din cultul casnic al Rachelei și lui David (Gen. 31, 19; I Sam. 19, 13). După cum reiese din texte ca Jud. 18, 5.6.14 și Zaharia 10, 2; Ez. 21, 22, se pare că terafimii erau întrebați să spună și viitorul în oracole private.

c. *Efodul.* În afară de efodul care era veșmântul recunoscut al marelui preot, din câteva locuri din Vechiul Testament ar reieși că printre israeliții stabiliți în Canaan se strecurase un cult profan al efodului. Așa, de exemplu, în Jud. 8, 24-35 ni se spune că judecătorul Ghedeon, spre sfârșitul vieții, cu obiectele de aur luate de israeliți de la dușmanii învinși a făcut un efod și l-a așezat la Ofra. După cum reiese din versetul 27, efodul acesta avea un cult de nuanță păgână.

Din Jud., cap. 17 și 18, unde ni se istorisește de un anume Mica, care-și făcuse singur un chip cioplit (*peșel*), un chip turnat (*mascah*), un efod și terafimi, la care slujea un preot levit din Iuda, obiecte care apoi i-au fost luate de Daniți, când mergeau să se așeze în nordul Canaanului, de asemenea reiese că efodul era un obiect care avea un cult de origină păgână.

Proorocul Hozea (3, 4), combătând obiceiurile idolatre ale poporului, pomenește între altele de un efod profan, alături de terafimi.

Din cele spuse mai sus s-ar putea conchide că efodul idolatru era o copie a efodului marelui preot de la cortul sfânt. Acest efod se bucura de un cult special, căci pe lângă el se aflau preoți care dădeau oracole.

d. *Adorarea serafimului sau șarpelui din aramă.* În timpul rătăcirii prin pustie, deseori israeliții au cârtit împotriva ieșirii din Egipt, pentru care au fost pedepsiți. Una din pedepse a fost mușcarea de șerpi veninoși, care au decimat poporul. Regretând greșeala, la sfatul Domnului, Moise a înălțat un șarpe de aramă la care privind, israeliții se tămăduiau. Poporul cel continuu aplecat spre idolatrie, pe sub ascuns, și-a întocmit un cult al șarpelui, care a rezistat până pe timpul regelui Ezechia. Sub numele de *Nehuștan* („cupru"), ei aveau un chip de șarpe făcut din aramă, probabil având-l ca pe un simbol al dumnezeului salvării. Regele Ezechia, fiind unul dintre puținii domni temători de Dumnezeu, a sfărâmat idolul și a oprit cinstirea șarpelui.

e. *Închinarea la stele.* Deoarece Israel ieșise din Babilon și mai apoi având dese atingeri cu popoarele asirobabiloniene, era firesc ca să se molipsească și el de credințele acelora, de natură astrologică. De aceea, Moise legiferase, zicând: „Veghează asupra sufletului tău, ca nu cumva ridicându-ți ochii spre cer și văzând soarele, luna și stelele, toată oștirea cerului, să fii târât să te închini înaintea lor și să le slujești, căci acestea sunt lucruri pe care Domnul Dumnezeul tău le-a făcut și le-a împărțit ca să slujească tuturor popoarelor, sub cerul întreg" (Dt. 4, 19).

Cultul stelelor pare că a fost de două feluri. Mai întâi, o simplă cinstire a lor, fără să li se facă chipuri cioplite, și al doilea, când li se făceau imagini la care poporul se îngenunchea, ca la orice idol.

În ceea ce privește simpla închinare la stele, în Vechiul Testament avem multe locuri ce confirmă acest lucru. Așa, de exemplu, în II Regi 17, 16 citim: „Au părăsit toate poruncile Domnului Dumnezeului lor și au făcut viței turnați, au făcut idoli ai Astartelor și s-au închinat înaintea întregii oștiri a cerurilor și au slujit lui Baal".

Din II Regi 21, 3, 5 aflăm că Manase, regele din Iuda, n-a urmat calea tatălui său, ci a căzut în idolatrie: „El a zidit din nou înălțimile pe care le dărâmase tatăl său Ezechia, a ridicat altare lui Baal, a făcut un idol al Astartei, cum făcuse Ahab, regele lui Israel, și s-a închinat înaintea întregii oștiri a cerurilor... A zidit altare întregii oștiri a cerului, în cele două curți ale templului". Iozia a fost unul din regii pioși din Iuda. El este cel care a curățat superstițiile din țară și a repus religia mozaică în toate drepturile sale: „El a izgonit pe preoții idolilor puși de regii din Iuda să ardă tămâie pe înălțimi, în cetățile Iudeii și în împrejurimile Ierusalimului, precum și pe cei ce aduceau tămâie lui Baal, soarelui, lunii, zodiilor și întregii oștiri a cerurilor" (II Regi 23, 5-21).

Din Ieremia 19, 13 aflăm că locul unde se ardea tămâie întru cinstirea stelelor erau acoperișurile caselor: „Casele Ierusalimului vor fi necurate ca Tofetul, căci pe toate acoperișurile caselor se aduce tămâie întregii oștiri a cerurilor și se toarnă libațiuni altor dumnezei". Tofet era un loc în valea Hinom, în partea de apus a Ierusalimului, unde regii necredincioși din Iuda ridicaseră un altar lui Moloch și ardeau copii, după exemplul fenicienilor.

Dacă au existat idoli ai stelelor la care se închinau israeliții, textele Vechiului Testament nu ne menționează lucrul acesta în chip expres. Poate să fi fost asemenea idoli, acei *cai ai soarelui* și *care ale soarelui*, despre care vorbește cartea II Regi: „Iozia a îndepărtat de la intrarea templului caii pe care regii lui Iuda îi înălțaseră în cinstea soarelui lângă camera dregătorului Natanmelek, care locuia în cartier, și a ars în foc carele soarelui" (II Regi 23, 11). După cât se pare, caii și carele acestea simbolizau plimbarea soarelui pe cer[159].

După cele ce desprindem din Ezechiel, cultul astrelor cerești consta din arderea de tămâie pe acoperișul caselor. Închinarea propriu-zisă se făcea ținând o rămurică în fața nasului, iar privirea îndreptată spre răsărit (Ez. 8, 16).

În rezumat, după cum aflăm din Jud. 2, 12; 3, 7; 6, 10, în Canaan, datorită atingerii cu populațiile de aci, israeliții s-au lăsat atrași de cultul astrelor, ajungând să se închine

zeităţilor popoarelor vecine: amoniţi, filisteni, arameni, moabiţi etc. Ispitirea aceasta ducea cu timpul la socotirea lui Yahweh ca unul dintre zeii locali, iar moralitatea legii mozaice la o slăbire din ce în ce mai mult. Dar Dumnezeu n-a părăsit poporul Său. Din timp în timp, El îi trimite bărbaţi plini de dragoste faţă de Dumnezeu şi faţă de popor. Aceştia au fost judecătorii. Intervenţia acestor bărbaţi a fost salvatoare atât în domeniul religios, cât şi în cel politic. Reînviind în triburi sentimentul unităţii naţionale, ei trezeau şi sentimentul unităţii religioase (Jud. 5, 2-31; 7, 18-20). Cântecul Debortei ne arată că sufletele erau în stare să se entuziasmeze pentru Dumnezeul Care le dăduse victoria. În numele lui Yahweh se ridicau toţi apărătorii independenţi, în numele Său se luptau, Lui îi atribuiau onoarea victoriei. În felul acesta, Israel a fost ţinut mereu lângă Yahweh şi a fost scăpat de la o uitare completă a Sa.

Arca Alianţei, păzită în sanctuarul de la Silo, rămânea mereu simbolul unităţii religioase şi speranţa supremă a naţiunii.

În secolul al XI-lea î.Hr., când israeliţii terminaseră oarecum cu canaanenii, alte necazuri vin peste Israel. Din partea de nord a Palestinei, de pe coasta Mării Mediterane, filistenii încep să ameninţe cu invazia ţării. Atacurile lor vor ajunge până acolo încât să poată cuceri Silo şi să ia ca trofeu de război Arca Alianţei. Atunci Dumnezeu a ridicat pe ultimul dintre judecători, pe Samuel, care trebuia să refacă puterea lui Israel. Pentru a rezista invaziei filistenilor, ca şi raziilor neîncetate ale amoniţilor şi amalaciţilor, trebuia un conducător care să fie ascultat de întreg poporul. Samuel a înţeles bine acest lucru şi de aceea el a introdus un nou sistem de conducere: regalitatea. Samuel, în acest scop, unge pe Saul din Ghibea, care va fi primul rege în Israel. Saul, neputându-se păstra plăcut în faţa Domnului, este înlocuit cu David, pe care-l unge acelaşi profet Samuel. Misiunea proorocilor Samuel şi Natan pe lângă David arată alegerea divină a familiei lui David, care avea să fie dinastia veşnică la domnia poporului ales.

28. Teocraţia în timpul regalităţii

Deoarece Dumnezeu făgăduise patriarhilor că din seminţia lor vor ieşi regi care vor conduce poporul, în legislaţia sa, Moise prevăzuse şi prescripţii cu privire la alegerea regilor. Numai că adevăratul rege al poporului este Însuşi Yahweh, iar regii pământeni sunt reprezentanţii Săi omeneşti. De aceea, la alegerea persoanei regelui, poporul n-avea nici un cuvânt, Yahweh singur alegea pe cel care avea să domnească pe pământ. Potrivit acestei prevederi mozaice, regii lui Israel totdeauna au fost chemaţi prin graţia lui Dumnezeu, din care motiv ei erau răspunzători numai faţă de Yahweh. Pentru acest motiv, regele nu trebuia să-şi caute forţa domniei sale într-o armată puternică, întrucât lucrul acesta l-ar fi îndepărtat de Dumnezeu. De asemenea, nu trebuia să ţină femei multe, căci ar fi căzut în moliciune şi ar fi neglijat interesele statului. Femeile multe ducea şi la idolatrie, cum s-a întâmplat cu Ahab, sedus de Isabela. Regele nu trebuia să acumuleze avuţii, extorcând pe supuşii săi. Norma de conducere a regilor era Legea Domnului, pentru care motiv în arhiva casei regale continuu trebuia să se afle un exemplar din Thora (Legea mozaică).

Israeliţii au simţit nevoia unui rege când poporul a fost în pericol de a fi nimicit de către filisteni. Atunci au cerut profetului Samuel să le aleagă un rege. Poporul credea că în sistemul de conducere stă slăbiciunea sa, fără să vadă că din cauza păcatelor Yahweh îi dă pe mâna vrăjmaşului. De aceea, la început Samuel s-a opus la alegerea regelui, arătând poporului necazurile ce vor avea de îndurat din cauza abuzurilor la care se vor deda regii. În cele din urmă, cu învoirea lui Dumnezeu, Samuel a ales ca rege pe Saul (I Samuel 8, 1-18). Cu alegerea regelui, teocraţia nu s-a schimbat, ci numai a primit o formă nouă. Regele este reprezentantul vizibil sau vasalul lui Yahweh, administratorul regalităţii Sale (ὑπηρέται τῆς αὐτοῦ βασιλεῖας Înţelep. Solomon 6, 4). În consecinţă, regele era dator să aibă grijă ca Legea Domnului să fie respectată de popor în toate privinţele.

Obligaţia aceasta au împlinit-o regii teocraţi. În împlinirea ei, regii au fost nu numai un dig puternic contra pătrunderii idolatriei, ci şi o forţă însemnată în înlăturarea ei din sânul poporului ales. Chiar primul rege, Saul, înainte de a fi lepădat de Yahweh pentru neascultarea sa, pune o stavilă hotărâtă *magiei* şi *prezicătoriei* şi învinge sau slăbeşte pe duşmanii puternici ai poporului teocrat, pe amoniţi, filisteni şi amaleciţi[160].

Un stâlp de căpetenie al teocraţiei a fost David, care a fost chemat la treapta regală de însuşi Yahweh (I Samuel 1, 1). Dumnezeu încheie un legământ cu David, căruia îi făgăduieşte o regalitate statornică: „Eu am făcut legământ cu alesul Meu şi M-am jurat lui David, servul Meu: În veac voi întări seminţia ta şi tronul tău pentru toate generaţiile" (Ps. 89, 5). Acest rege pios nu numai că a învins pe filistenii cei puternici şi a pus la tăcere popoarele vecine păgâne, dar a trasat şi pregătirile pentru un cult regulat şi plin de strălucire. Cu mare pompă, participând tot poporul, David a adus la Ierusalim arca alianţei. Pentru serviciul de la Cortul Sfânt, el a împărţit pe leviţi în 24 de cete, fiecare ceată trebuind să înveţe să cânte bine psalmii de la slujbă. Pentru nevoile cultului, a adunat şi a compus mulţi psalmi. Din cele ce aflăm în I Cr. 16, 4 sq, David a însărcinat familia lui Asaf să cânte lauda Domnului la serviciul divin de la Cortul Sfânt din Ierusalim[161]. Datorită lui David, poezia religioasă şi serviciile fastuoase influenţează nebănuit simţul religios al vieţii din timpul său.

La rândul lui, Solomon a compus psalmi pentru templul pe care l-a zidit lui Yahweh şi l-a împodobit ca pe o adevărată casă a lui Dumnezeu. Numai că spre sfârşitul vieţii sale el s-a lăsat furat de cultele păgâne.

Dintre regii pioşi care au fost credincioşi teocraţiei mai trebuie să amintim pe Ioaş, Ezechia şi Iozia. Ioaş, atât timp cât a fost influenţat de marele preot Ioiada, s-a ţinut de calea Domnului. Ezechia, chiar de la începutul domniei sale, a înlăturat cultul idolatric ce se instalase chiar în templu: „El a desfiinţat închinarea de pe înălţimi, a sfărâmat stâlpii lui Baal, Aşerele şi şarpele cel de aramă pe care-l făcuse Mose,

căci până în vremea aceea fiii lui Israel îi aduceau tămâieri şi-l numeau „Nehuştan". În anul întâi al domniei lui, în luna întâia, el a redeschis uşile templului, închise de tatăl său, şi a îndrumat cultul după prescripţiile mozaice (II Regi 18, 4; II Cr. 29, 3). O sărbătoare mare, cu multe jertfe făcea începutul (II Cr. 29, 21 sq). Îndată a urmat sărbătoarea Paştilor, prăznuită timp de şapte zile, cu participarea generală a întregului popor, lucru ce nu se mai întâmplase de la Solomon (II Cr. 29, 25). Preoţii şi leviţii îşi îndeplineau serviciul după prescripţiile legii mozaice şi după orânduirea davidică (II Cr. 29, 25-27; 30, 16). Pe drept cuvânt i se cuvine lauda din II Regi 18, 5-7: „El a nădăjduit în Dumnezeu şi între toţi regii din Iuda nimeni n-a fost ca el, nici între înaintaşii lui, nici între urmaşii lui..."

Cu Iozia străluceşte încă o dată regalitatea după o perioadă destul de întunecată şi chiar pentru ultima dată în spirit teocratic, după prescripţiile legislaţiei mozaice. Bine îl caracterizează Isus Sirah: „Numele lui Iozia este ca tămâia bine mirositoare şi este dulce în gura fiecăruia ca mierea şi ca muzica de la ospeţe. Fiindcă el s-a mâhnit din cauza necredinţei noastre şi a pus capăt urâciunilor idoleşti. El şi-a dat inima lui Dumnezeu cu totul şi a întărit cucernicia în vremea lepădării de Dumnezeu. Afară de David şi de Ezechia şi Iozia, toţi au căzut în păcate. Toţi regii din Iuda au părăsit Legea Celui Preaînalt, până când a venit prăpădul peste ei" (Ben Sirah 49, 1-4).

Chiar dacă câţiva regi s-au împotrivit idolatriei, cei mai mulţi însă au mers după ea. Deşi au mai fost câţiva regi care s-au îngrijit de cultul lui Yahweh[162], totuşi ei au fost slabi şi au tolerat idolatria sau au desfiinţat-o numai parţial. Aşa de pildă, regele Asa din Iuda a alungat pe desfrânaţii din ţară şi a nimicit toţi idolii pe care îi făcuseră părinţii săi. El a făcut şi mai mult, căci pe mama sa a coborât-o de la vrednicia de regină, fiindcă făcuse pentru Aşera un chip de ocară. Asa a sfărâmat acest chip de ocară şi l-a ars în valea Chedronului. Numai locurile de închinare de pe înălţimi nu le-a desfiinţat (I Regi 15, 12-14).

Majoritatea regilor din Israel şi Iuda au îndumnezeit natura şi au adoptat idolatria păgână sub multiple forme. Iată

ce citim despre un rege din Iuda, ca să nu mai pomenim de cei din Israel, unde stricăciunea era şi mai mare. E vorba de regele Manase: „El a înfiinţat din nou altarele de pe înălţimi pe care le dărâmase Ezechia, părintele său, a ridicat altarele lui Baal şi a făcut Aşere, întocmai ca Ahab, regele lui Israel, şi s-a închinat la toată oastea cerească şi a slujit ei. El a zidit jertfelnic: „chiar şi în templul lui Yahweh, despre care Domnul spusese: „în Ierusalim Îmi voi sălăşlui numele Meu". Şi a făcut altare pentru toată oastea cea cerească în amândouă curţile templului lui Yahweh. Apoi a trecut pe fiul său prin foc şi s-a îndeletnicit cu ghicitoria, cu vrăjitoria şi a pus chemători de morţi şi tălmăcitori de semne. Cu un cuvânt, a sporit răul înaintea Domnului. A pus chipul Aşerei, pe care îl făcuse, în templu... Poporul n-a mai ascultat de Domnul, iar Manase l-a înduplecat să rătăcească şi să săvârşească fapte mai rele decât neamurile, pe care Yahweh le stârpise dinaintea fiilor lui israel..." (II Regi 21, 1-16). Precum vedem, contactul cu canaaniţii şi popoarele vecine păgâne a adus un mare prejudiciu operei mozaice. Atingerea zilnică cu canaaniţii, care aveau o religie concretă şi senzuală, a făcut ca masa poporului să cadă în ispita unui compromis odios. Se onora Yahweh, însă cu practici religiase păgâne sau se împărţea devoţiunea între El şi Baali ori Astarte. Astfel, se formase o religie populară foarte adulteră, ce a rezistat reformelor regilor pioşi de care am amintit, ca Ezechia şi Iozia, şi care n-a cedat decât dureroasei purificări a exilului[163]. Religia autentică a lui Yahweh o vom găsi la o elită restrânsă, în capul căreia se vor afla profeţii, de care vom vorbi în rândurile de mai jos.

CAPITOLUL AL IV-LEA

Profetismul

29. Epoca Proorocilor

Profeţii au fost oameni religioşi, aleşi de Dumnezeu pentru a lumina poporul să nu cadă în păcat, să nu uite legea divină, să combată idolatria şi călcările Legii, cu un cuvânt, să prepare poporul pentru venirea lui Mesia, Care este „sfârşitul Legii".

În timpul de cădere religioasă şi morală a fiilor lui Israel, Yahweh n-a lăsat poporul să piardă complet conştiinţa cea adevărată despre Dumnezeu, ci la vremea potrivită îi trimitea câte un profet al Său, care să-l trezească şi să-l aducă la realitate. Aşa de exemplu, David, orbit de izbânzile sale, uită de Dumnezeu şi se gândeşte numai la desfătare. Pentru a avea pe soţia generalului Urie, îl trimite pe acesta în luptă, unde moare. De aceea, Dumnezeu trimite la David pe proorocul Natan. Acesta îi descrie, într-o frumoasă parabolă, starea unui om păcătos, care avea oi multe, dar când îi vine un oaspete nu se îndură să taie una din oile sale, ci taie pe cea a vecinului. La întrebarea plină de revoltă a lui David: Cine este cel care a făptuit aşa ceva, Natan îi răspunde: „Tu eşti omul acela" (II Sam. 12, 1-7).

Pentru a-l trezi pe Israel, Dumnezeu a trimis pe proorocul Hozea, fiul lui Beeri, să-i spună: „Ascultaţi cuvântul Domnului, căci are o judecată cu voi, fiindcă nu mai este adevăr, nu mai este îndurare, nu mai este cunoştinţă de Dumnezeu în ţara asta. Fiecare jură strâmb, minte, ucide, fură, desfrânează, năpăstuieşte şi face omoruri după omo-

ruri... Poporul Meu piere din lipsa de cunoştinţă... Vă voi preface slava întru ocară" (Hoz. 4, 1-7).

Pentru fărădelegile din Iuda este trimis proorocul Miheia să strige: „Ascultaţi căpetenii ale lui Israel. Datoria voastră este să cunoaşteţi şi să faceţi dreptatea. Dar voi urâţi binele şi iubiţi răul, jupuiţi pielea şi carnea de pe oase. Da, aţi mâncat carnea poporului meu, după ce i-aţi jupuit pielea şi i-aţi sfărâmat oasele... Voi zidiţi Sionul cu sânge şi Ierusalimul cu nelegiuire. Oh, căpeteniile cetăţii judecă pentru daruri, preoţii învaţă pe popor pentru plată, proorocii prorocesc pe bani şi mai îndrăznesc să spună: Domnul este în mijlocul nostru, nu ne va putea atinge nici o nenorocire... Dar de multă vreme poporul Meu este socotit ca un vrăjmaş... Sculaţi-vă şi fugiţi, căci din pricina spurcăciunilor voastre vor fi dureri; dureri groaznice..." (Mih. 2, 8-10).

O bună parte din criticii Vechiului Testament sunt de părere că profeţii n-au apărut decât la începutul regalităţii. Este o părere neîndreptăţită, fiindcă proorocii sunt cu mult mai vechi. Avraam, care primeşte de la Dumnezeu făgăduinţa că va fi părintele unui popor ales, este un adevărat profet, fiindcă s-a arătat vrednic de a primi comunicări divine. Primind în chip minunat revelaţia de pe Sinai, Moise este unul dintre cei mai mari prooroci ai Vechiului Testament. Iosua, continuatorul lui Moise, a avut şi el câteva licăriri de ordin profetic. Judecătorii, fiind apărătorii religiei lui Yahweh, deoarece au primit în vis multe promisiuni divine, şi ei pot fi grupaţi în rândul proorocilor, lucru pe care îl şi face tradiţia iudaică, numind cărţile istorice: „profeţii anteriori". Lucrul acesta îl recunosc chiar profeţii cu scrieri. Ei spun clar că sunt urmaşii altor prooroci, care au trăit cu mult înaintea lor (Hoz. 12, 4; Am. 2, 11; Ier. 7, 25).

30. Numirea profeţilor

Cuvântul ebraic pentru profet este *nabi'*, ale cărui formă şi scriere încă până astăzi sunt nesigure. Unii[164] îl cred derivat de la o rădăcină primitivă *ba'*, ce ar avea acelaşi înţeles ca şi grecescul φάναι, adică „a se înfăţişa". Ca să se capete substantivul *nabi'* al rădăcinii *ba'*, i s-ar fi adăugat prefixul *nun*. Alţii[165] (Kuenen) susţin că numele *nabi'* ar fi o formă pasivă de la rădăcina *naba*, cu acelaşi sens ca şi verbul *naba*, „a fierbe, a bolborosi". Cuvântul *nabi'* se găseşte şi în limba arabă, dar, precum ne informează Noeldeke[166], el poate să fie un împrumut din limba ebraică sau alt dialect semitic. Rădăcina *naba*, în limba arabă, înseamnă „a se prezenta, a ieşi în evidenţă", iar în forma cauzativă are sensul de „a aduce în faţă" (prin intermediul cuvântului), deci „a anunţa". La forma a opta (efta'al), rădăcina *naba* înseamnă chiar „a vorbi"[167]. Substantivul nabi .ar avea sensul: „cel care anunţă, cel care aduce o veste". Cuvântul nu este folosit ca vestitor sau vorbitor în general, ci numai ca vorbitor din partea lui Dumnezeu, deci profet. În sprijinul rădăcinii arabe vin şi câteva texte biblice în care întâlnim cuvântul *nabi'*. Aşa de exemplu, în Exod 7, 1 citim: „Domnul a zis lui Moise: Iată, te fac Dumnezeu pentru Faraon, iar fratele tău Aaron va fi proorocul tău (nabi). Tot în Exod 4, 16, aflăm: „El (Aaron) va vorbi poporului ca din partea ta; el îţi va sluji drept gură, iar tu vei ţine pentru el locul lui Dumnezeu". Dumnezeu numeşte pe proorocul Ieremia gura Sa: „Tu (Ieremia) vei fi gura Mea" (Ier. 15, 19). Acesta este şi înţelesul cuvântului grecesc προφήτης, căruia în limba greacă veche i se dă sensul de interpret. În Delfi, προφήτης era cel care interpreta oracolele Pitiei[168]. Platon numea pe poeţi „profeţi ai muzelor", iar Filon îi numeşte interpreţi[169]. Dionisie din Halicarnas numeşte pe preoţi „profeţii lui Dumnezeu"[170].

Astăzi, cei mai mulţi acceptă că formele verbale ale rădăcinii *naba* sunt denominative şi provin de la *nabi'*. Deci rădăcina verbală originară nu se mai află în limba ebraică, iar cuvântul *nabi'* ar fi un cuvânt vechi ce s-a păstrat chiar după ce a dispărut rădăcina verbală, ori de nu, ar fi un cuvânt nou împrumutat de la canaaniţi. Chiar Sfânta Scriptură ne spune că termenul de *nabi'* a înlocuit pe cel de *roeh* „văzător" (I Sam. 9, 9). Din nefericire, nu ni se spune când

anume s-a întâmplat aceasta. Kuenen, pe baza cuvintelor din I Sam. 9, 9, a emis părerea că termenul de *nabi'* este canaanit şi a fost împrumutat de evrei spre a numi cu el cetele de profeţi din timpul lui Samuel, căci, după părerea sa, aceste cete de profeţi s-ar fi asemănat cu nebunii Baalilor canaaniţi în privinţa manifestărilor religioase. Ne vine foarte greu să credem că evreii, care urau de moarte pe canaaniţi, să fi împrumutat de la ei un nume pentru oamenii lui Dumnezeu, cum au fost proorocii. De altfel, părerea lui Kuenen a fost socotită conjectură, pur şi simplu[171].

Rădăcina cuvântului *nabi'* o găsim şi în limba asiriană, în cuvântul *Nebo*, care era interpretul şi mesagerul zeilor, cum şi în verbul *nabu*, „a chema, a anunţa"[172]. Se poate ca acest cuvânt să fi ajuns în Canaan venind din lumea asirobabiloniană.

Data când s-a schimbat *roeh* în *nabi'* nu se poate preciza, iar cum şi de ce s-a schimbat este şi mai greu de spus. Termenul de *roeh* este folosit de cărţile Samuel, iar cel de *hozeh*, care este sinonim al său, este folosit în Cronici. La plural, atât *roeh*, cât şi *hozeh* sunt întrebuinţate ca paralele pentru cuvântul profet.

Nabi în sensul Vechiului Testament înseamnă vorbitorul lui Dumnezeu sau mesagerul lui Dumnezeu către Israel sau reprezentantul Său în mijlocul poporului. Nabi erau acei bărbaţi iluminaţi de sus şi care deveneau gura lui Dumnezeu faţă de pământeni. De aici reiese poziţia religioasă a raportului dintre Israel şi Dumnezeu. Existând un legământ între Yahweh şi Israel, poporul avea de îndeplinit o serie de îndatoriri. Proorocii aveau tocmai sarcina de a menţine viu acest raport, prin preveniri, ameninţări şi făgăduinţe.

În Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, pe lângă termenul de *nabi'*, profeţii mai au şi alte numiri:

a. *Bărbaţi ai lui Dumnezeu* (I Sam. 2, 27; 9, 6-10; I Regi 13, 1; II Regi 1, 9);

b. *Servitori ai lui Yahweh* (II Regi 9, 7; 17, 13; 26, 10);

c. *Trimişi ai lui Yahweh* (Is. 44, 26; Hag. 1, 13), deoarece apar ca servitori trimişi de Dumnezeu cu diferite însărcinări;

d. *Păzitori*, care observă ca legământul lui Yahweh să nu fie violat (Is. 52, 8; 56, 10; Jer. 6, 17; 31, 6; Ez. 3, 17; 33, 2);

e. *Păstori*, care păzesc turma cuvântătoare a lui Yahweh, adică să conducă poporul pe calea Domnului (Ier. 17, 16; Zah. 11, 4);

f. *Supraveghetori*, căci iată ce spune Habacuc: „Mă voi aşeza la pândă şi voi merge în turnul meu să veghez şi să văd ce-mi va vorbi Domnul" (Hab. 2, 1).

Din aceste numiri rezultă că misiunea profeţilor consta în aceea că ei erau magiştri supremi şi autentici instituiţi de Dumnezeu pentru a veghea la păstrarea legământului cu Yahweh, la explicarea lui şi la prepararea legământului celui nou al lui Mesia. Toţi oamenii, fără excepţie, erau supuşi criticii lor. Cu aceeaşi libertate cu care învăţau şi mustrau poporul de rând, ei certau nelegiuirile dregătorilor, preoţilor şi regilor. Pe toţi îi îndemnau să facă voia Domnului, conducând astfel întreaga viaţă particulară şi publică a lui Israel.

31. Originea profeţilor

Chemarea profeţilor n-a fost legată de vreo seminţie sau familie anumită, aşa cum a fost preoţia sau dinastia. Ei nu au fost recrutaţi nici în urma vreunui studiu sau pregătiri speciale. Din contră, profeţii au fost aleşi din toate triburile lui Israel şi din toate clasele sociale. Aşa de exemplu, Amos a fost un păstor de oi, Isaia a fost de neam regesc, iar Ieremia a fost din ceata preoţilor. Chemarea profetică nu cerea studiu sau pregătire, ci numai o credinţă tare în Dumnezeu şi inimă curată. Din mijlocul mulţimii căzute în păcat alegea Dumnezeu acele persoane care se distingeau printr-o credinţă fierbinte şi printr-o viaţă fără de păcat.

Precum am spus mai înainte, seria proorocilor începe o dată cu alegerea poporului Israel, căci ce înseamnă promisiunea ce-i face lui Avraam decât o revelaţie profetică? Profeţia lui Iacob, precum şi viziunile pe care le au unii patriarhi sunt şi ele comunicări de ordin profetic. În sens mai larg, prooroci sau *nabi* au fost numiţi şi Adam, Enoh, Lameh, Noe, Avraam, Isaac şi Iacob[173].

Adevărații profeți ai Vechiului Testament încep cu Moise, căruia Dumnezeu îi face cunoscute voile Sale sub forma legislației de pe Sinai. De la Moise, șirul profeților se continuă peste secole până la Maleahi, ultimul profet cu scrieri ale Vechiului Testament. Toți proorocii au îndemnat poporul să păzească Legea dată de Dumnezeu lui Moise și au pregătit calea lui Mesia.

Chiar de la darea Legii Sale, Dumnezeu a promis că va trimite profeții Săi să pregătească poporul pentru primirea adevăratei și ultimei revelații, ce avea să vină prin Mesia-Hristos. Așa de exemplu, în Dt. 18, 15 citim: „Domnul, Dumnezeul tău, îți va ridica din mijlocul tău, dintre frații tăi, un prooroc ca și mine; să ascultați de el..."[174] Prin aceste cuvinte, Dumnezeu anunța profeția ca o instituție permanentă. Totuși, profeții apar în adevărata lor strălucire începând cu Samuel.

Rezumând cele de mai sus, am putea spune că profeția era naturală și supranaturală. Supranaturală, fiindcă profeții erau aleși din clase diferite și numai în momentele cele mai întunecoase ale lui Israel; naturală, deoarece fusese stabilită de Dumnezeu chiar de la începutul revelației Sale.

În opoziție cu Biserica creștină, criticii negativi ai Vechiului Testament susțin că profeții au apărut cu mult mai târziu decât Moise. Epoca în care apar ar fi, după ei, perioada regilor. Samuel ar fi cel care îi organizează, înființând chiar o școală de profeți[175]. Această părere n-are nici o bază în Sfânta Scriptură, fiindcă nici un text nu menționează expres acest lucru. Argumentele celor care formează această teorie ar fi că cetele de profeți sau *nabiim* sunt menționate abia în timpul lui Samuel și că aceste cete își aveau sediul în cetățile unde influența lui Samuel era foarte mare.

După critici, acești *nabiim* au apărut în triburile lui Efraim și Beniamin, și anume în cetățile Rama, Bethel, Chibea, Ghilgal, Mitapa și împrejurimile Ierihonului. Acest lucru l-ar fi făcut Samuel nu atât pentru organizarea unei mișcări de apărare a religiei, cât mai ales pentru a menține și ușura unitatea lui Israel. Cetele de nabiim (hoardele, cum le numește Kuenen) din școlile înființate de Samuel în regatul de nord ar fi foarte puternice, mai ales pe timpul lui Ahab și

Iehu. După căderea acestui regat de nord, ei au pierit sau și-ar fi pierdut importanța de altă dată. În regatul de sud, Iuda, ei au rezistat, deoarece îi găsim menționați de Amos, care amintește de bandele de profeți (Am. 7, 14).

Ce spunem noi despre părerea de mai sus? Recunoaștem că în afară de profeții adevărați sau de *vocație*, încă din timpurile de după Moise au existat multe suflete zeloase pentru Legea mozaică. La cuvintele puternice ale profeților adevărați ca: Samuel, Ilie, Elisei, aceste suflete s-au aprins de zel sfânt și au plecat la acțiune. Înmulțindu-se, acești oameni au fosmat adevărate cete sau confrerii. Susținând cuvintele profeților, au fost și ei numiți de popor tot profeți, de unde a rezultat numirea biblică de „fiii profeților". Devenind foarte numeroase, cum se întâmplă de obicei, aceste cete au început să decadă, membrii lor nefăcând altceva decât să lingușească pe regi prin profeții mincinoase.

Trebuie să recunoaștem că între profeții de vocație și cetele de nabiim există o mare diferență. Nabiimii aveau practicile orientale ale timpului, ce culminau cu dansuri și exerciții extatice.

Cei care vor să-l facă pe Samuel întemeietor al școlilor de profeți mai afirmă că cetele de nabiim, fiind foarte puternice, cuvântul lor era foarte ascultat și din această cauză ei n-au avut nevoie să scrie. Dar căzând regatul de nord sau Israel, iar cetele de nabiim pierzându-și puterea lor de altă dată, de aceea profeții din secolul al VIII-lea și de mai târziu s-au resemnat numai la a-și însemna în scris gândurile lor. Și această părere este lipsită de temei, fiindcă cercetând mai îndeaproape profețiile scrise ale Vechiului Testament, rezultă tocmai din contră, că profeții mergeau în fața regilor, demnitarilor și poporului, unde își spuneau cuvântul lor, care numai mai târziu era scris.

32. Influența Profeților

Profeții Vechiului Testament sunt oameni inspirați de Duhul lui Dumnezeu. Ei stau în strânsă legătură cu Yahweh

şi sunt chemaţi de El ca să lucreze ca slujitori ai Săi. Sunt nişte oameni iluminaţi sau însufleţiţi. Duhul lui Dumnezeu vine peste profeţi, îi întăreşte, îi mişcă şi-i însufleţeşte, dând naştere într-înşii la o stare sufletească interioară înaltă, ce se poate înălţa până la extaz şi viziune. Toate manifestările exterioare ale profeţilor se datoresc acţiunii Duhului lui Dumnezeu, care este cauza lor finală (Num. 24, 2; Ier. 15, 17; Ez. 11, 5; Mih. 3, 8). De aceea, profetul mai poartă şi numele de *iş ruah*, „om al duhului", adică insuflat.

Inspiraţia sau insuflarea pleacă de la Yahweh, Care dă revelaţia Sa profeţilor, adică le pune în gură ceea ce trebuie să grăiască (I Regi 3, 12; 4, 27; Hoz. 12, 11; Ier. 1, 9; Ez. 3, 17) şi le comunică descoperiri ale unor evenimente ce se vor întâmpla în viitor (I Sam. 3, 4; I Regi 21, 18; Am. 3, 7; Is. 18, 14; Ier. 11, 18). De aceea cuvântările lor erau adevărate şi demne de credinţă, iar poporul îi privea ca pe nişte slujitori ai săi care cunosc planurile sale divine (I Regi 22, 5; II Regi 8, 8; Jer. 37, 17).

Iluminarea profeţilor, ce trebuie privită ca ceva intern (*per illustrationem mentis, per influxum luminis intellectualis*)[176], nu era ceva perpetuu şi nici general, ci avea loc numai în anumite timpuri şi cu privire la anumite puncte.

Impulsul venea de la Dumnezeu şi se exercita nu numai asupra inteligenţei, ci şi asupra voinţei. Prin aceasta omul nu-şi pierdea libertatea voinţei, căci în tot ceea ce făcea era deplin conştient de această libertate. Omul putea consulta orice document scris, putea să se exprime în orice stil, putea să-şi dea drumul temperamentului ce-l avea etc. Pe cât desprindem, Dumnezeu conlucra cu omul, căci în profeţii avem de-a face cu gândirea umană şi gândirea divină. În această colaborare, Dumnezeu este autorul principal, iar omul, autorul secundar.

Iluminarea nu depinde totdeauna de o vrednicie personală şi de o pregătire specială, cum vedem din exemplul lui Bileam şi Iona, dar se putea să fie şi ambele cazuri. Profeţii, cum am amintit, nu ţineau de o singură familie sau de un anumit trib, cum era cazul preoţiei, ci era exercitată de acela care era chemat de Dumnezeu. De obicei, chemarea era

interioară, numai în cazuri rare exterioară şi precedată de o consacrare formală (I Regi 19, 16; Is. 61, 1). Potrivit acestei chemări, profeţii sunt nişte organe ale lui Yahweh, iar activitatea lor a fost indicată şi condusă de Yahweh atât total, cât şi parţial. Yahweh îi face pe profeţi să apară la timpul necesar (Am. 2, 11; Jer. 29, 15). El îi trimite la poporul Său ca să-l îndemne la cele bune (Jer. 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19) şi tot Yahweh orânduieşte tot ceea ce ei au de executat în chemarea lor (II Regi 2, 2; 4, 6; Ier. 20, 7-8; Amos 3, 8). Profeţii vorbesc şi acţionează nu pentru persoana lor proprie, ci Yahweh vorbeşte şi acţionează prin ei. De aceea cuvântările lor sunt privite ca ale lui Yahweh, iar îndemnurile lor ca porunci ale lui Yahweh.

Cum primeau profeţii comunicările divine? Dumnezeu şi-a făcut cunoscute voile sale prin vedenii, vise şi Urim şi Tumim. Din cele ce ne spun profeţii înşişi, Dumnezeu comunica cu dânşii mai mult prin vedenii. Prin vise numai Daniel şi-a primit revelaţia sa. Această stare de viziune presupune o stare de iluminare divină a minţii profetului, încât el poate să vorbească sau să scrie despre lucruri pe care numai cu mintea sa omenească n-ar fi putut să le gândească. Această iluminare poate să fie asupra lucrurilor mai dinainte cunoscute de profet sau în întregime necunoscute[177]. Comunicarea adevărurilor se face în trei feluri:

a) prin simţurile exterioare. Samuel aude vocea lui Dumnezeu, care-l strigă şi el răspunde: „Aud, Doamne" (I Sam. 3, 4);

b) prin simţurile interioare (viziune imaginativă), când profetul vede în stare normală sau în extaz anumite chipuri, care-i sunt explicate sau şi le explică singur. Exemplu, Zaharia 4, 1 sq, care are viziuni de acest fel;

c) prin inteligenţă (viziune intelectuală), când profetul primeşte direct de la Dumnezeu adevărurile pe care voieşte să i le comunice. Acest fel de viziune se întâlneşte în Sfânta Scriptură acolo unde citim: „Cuvântul Domnului către mine", „Aşa grăieşte Domnul", „Vedenia pe care a avut-o (Naum...)".

Felul de manifestare al profeților consta mai ales din cuvântări orale, dar și din acte simbolice. De exemplu, Ieremia merge pe străzile Ierusalimului purtând un jug la gât, arătând prin aceasta că Dumnezeu a hotărât ducerea poporului în robie. Foarte puțini profeți și-au comunicat mesajul lor în scris. Câțiva dintre ei au predicat oral și alte persoane le-au adunat cuvântările în cărți speciale. Astăzi, din nefericire, nu mai posedăm numele tuturor profeților de vocație, care nu ne-au lăsat cuvântările scrise. Sfânta Scriptură menționează numai pe Gad, Nathan, Ahia și Silo, Semaia, Iddo, Azaria, Hanani, Iehu, Mihea fiul lui Imla, Zecharia, Ilie și Elisei.

33. Numărul și deosebirea profeților

Trebuie de la început să spunem că în Vechiul Testament întâlnim două feluri de profeți, și anume: *profeți cu chemare de sus sau vocație* și *profeți voluntari*[178]. Și unii, și alții purtau în limba ebraică numele de nabiim. Prin profeți cu chemare de sus înțelegem pe cei pe care Dumnezeu îi alegea după curățenia sufletească, pentru a comunica poporului revelația divină, așa cum au apărut Samuel, Elisei, Ilie, Amos, Isaia, Ieremia etc. Prin profeți voluntari înțelegem niște suflete zeloase pentru apărarea religiei lui Yahweh. În grupuri oarecum organizate, profeții voluntari sunt menționați în Sfânta Scriptură pe timpul lui Samuel. Desigur, ei au existat și mai înainte, însă au căpătat curaj să se adune în cete numai în urma cuvântărilor lui Samuel și ale celorlalți profeți de vocație ce le-au urmat. Pentru a-și propaga ideile printre ceilalți concetățeni, se dedau la manifestații pe care profeții de vocație nu le foloseau, și anume: „procesiuni, cântece religioase în sunetul harpei, al tamburinului, al flautului și al chitarei" (I Sam. 10, 5). Aceste manifestații erau așa de atrăgătoare, încât entuziasmau pe mulți. Așa se explică de ce Saul, când se întorcea de la la locul unde fusese uns rege, întâlnindu-se cu aceste cete de nabiim, întru atât s-a entuziasmat, încât a intrat în rândurile lor și a făcut ca ei (I Sam. 10, 10 sq). Câteodată manifestanții ajungeau până la așa stare de exaltare încât își lepădau hainele și începeau mișcări și mai repezi, până ce cădeau în nemișcare, sleiți de orice putere. Unii în această stare de exaltare își băgau săbiile în mâini ori în picioare sau își tăiau venele și lăsau sângele să țâșnească. De altfel, aceste acte par a face parte din felul de manifestări religioase ale semiților, fiindcă și astăzi se poate vedea acest lucru la arabii musulmani. Scriitorul acestor rânduri a asistat la asemenea manifestări ale musulmanilor cu ocazia sărbătorii lui Moise (Nebi Musa). Pentru un occidental din Europa, aceste manifestări par fără sens, pe câtă vreme pentru un musulman arab ele constituie o devoțiune religioasă.

După cele ce aflăm în Sfânta Scriptură, preoții lui Baal aveau obiceiul de a dănțui, de a striga și chiar de a-și tăia venele. Poate că și din această pricină profeții (nabiim) voluntari se manifestau la fel, ca să atragă poporul la cultul lui Yahweh, ce era amenințat de cultul lui Baal. Pe timpul lui Ilie și Elisei, aceste cete de nabiim sunt atât de zeloase pentru Yahweh, încât se declară ostile lui Achab, din care pricină Isabela dă poruncă să fie omorâți o bună parte din ei. Privind pe profeții de vocație ca trimișii lui Dumnezeu, cetele de nabiim se strângeau împrejurul lor, se supuneau și ascultau cuvintele lor. Așa se explică de ce trimișii lui Saul, însărcinați să prindă pe David, aflară pe profeți (nabiim) proorocind, iar pe Samuel în picioare în fața lor (I Sam. 19, 20). Tot așa pe timpul lui Ilie îi găsim pe nabiim la Salgala, împrejurul lui Elisei, purtând chiar numele de: „fiii profeților" (II Regi 4, 38) cu sensul de: membri ai frăției de prooroci. Această numire a dus pe unii la concluzia, fără temei, că ar fi existat în această vreme școli de profeți. Strângerea lor în grupuri împrejurul lui Samuel se datorește, în cea mai mare parte, faptului că în acest timp starea lui Israel era din cele mai critice, atât ca națiune, cât și ca religie. Filistenii prădau tot mai des triburile ebraice, punând chiar stăpânire pe ele. Cortul Sfânt, dus în mijlocul luptei, este luat de filisteni, spre dezolarea întregului Israel. Toți priveau dezná-

dăjduiți și erau convinși că Dumnezeu i-a părăsit definitiv. Samuel, prin cuvântări înflăcărate, începe să cheme poporul la credința în Yahweh, Dumnezeul cel adevărat. La cuvântul său, cei mai entuziaști din Israel s-au adunat împrejurul său și au dat naștere la grupurile de nabiim, care au plecat în țară să trezească poporul. Din rândurile lor au ieșit multe suflete curate, care s-au învrednicit să primească de la Dumnezeu revelații divine.

Mai târziu, aceste grupuri încep să decadă, fiindcă membrii lor încep să pretindă răsplată pentru proorociile pe care le făceau. Elisei chiar pedepsește pe unul din apropierea lui (II Regi 5, 27). Unii dintre acești nabiim spun chiar minciuni, iar alții lingușesc pe cei mari pentru ca să fie miluiți cu daruri sau să intre în solda guvernanților. Adevărații profeți sau de vocație se lepădau de ei. De exemplu, Amos: „Eu nu sunt prooroc, nici fiu de prooroc, ci sunt păstor și strângător de smochine. Domnul m-a luat de la oi și mi-a zis: du-te și proorocește poporului meu Israel..." (Amos 7, 14). Ceva mai mult, profeții de vocație chiar au de luptat cu ei. Iată ce spune profetul Ieremia poporului său; „N-ascultați cuvintele proorocilor care vă proorocesc. Ei vă leagănă în închipuiri zadarnice: spun vedenii ieșite din inima lor, ce nu vin din gura Domnului..." (Ier. 23, 18).

De unde la început profeții voluntari însemnaseră o forță și o luptă pentru triumful religiei mozaice, mai târziu devin tocmai batjocoritorii acestei religii.

Poporul singur ajunsese să cunoască dacă un profet este de la Dumnezeu, din ceata celor sinceri, sau dimpotrivă, este un înșelător, prin faptul că adevărații profeți se opuneau viciilor, necinstei și impietății cu o îndârjire fără egal. Ceilalți își căutau interesele lor, vrând să placă celor mari, indiferent dacă actele lor erau chiar contra moralei.

Profeții de vocație. Precum am spus mai înainte, profeții de vocație n-au fost legați de vreun trib anumit și nici nu erau recrutați în urma vreunui studiu special. Singura cerință era să fie plini de credință în Yahweh și să fie păzitori ai legii Sale (Deut. 13, 2). Ei erau chemați fie direct de Dumnezeu, prin viziuni sau vise, fie indirect, prin intermediul altor profeți, cum a fost cazul lui Elisei, care este chemat prin Ilie (I Regi 19, 16). Chemarea profetică putea să fie numai pentru un timp sau pentru toată viața. Spusele profetului, ca și toată viața lui, trebuia să arate din destul că pretinsul prooroc este într-adevăr de la Dumnezeu. Profeții de la care avem scrieri sunt patru profeți mari și doisprezece profeți mici. Cei patru profeți mari sunt: Isaia, Ieremia, Ezechiel și Daniel, iar cei doisprezece mici sunt: Amos, Obadia, Hozea, Ioel, Iona, Micheia, Nahum, Habacuc, Țefania, Agheu, Zacharia și Maleahi.

După regatul în care au profetizat, avem: în regatul lui Israel (de nord): Amos, Hozea și Iona. În regatul Iuda (de sud): Obadia, Ioel, Michea, Nahum, Habacuc și Țefania. Înainte de căderea regatului lui Israel (722 î.Hr.) au profețit: Amos, Hozea, Obadia, Ioel, Iona, Micheia și Isaia. De la 722 până la 586, când a căzut și regatul lui Iuda, au profețit: Nahum, Habacuc, Țefania și Ieremia. În timpul exilului babilonic au profețit: Ieremia, Ezechiel și Daniel. Profeții de după întoarcerea din robie sunt: Agheu, Zaharia și Maleahi.

34. Activitatea Profeților

Precum am spus mai sus, misiunea profeților a fost aceea de îndrumători religioși ai poporului ales de Yahweh. Precum iarăși am arătat, prezența lor în popor era necesară fiindcă în atingere cu idolatria tuturor popoarelor dimprejur evreii se lăsau furați și ispitiți să se lepede de religia primită de la Dumnezeu prin Moise. Din această pricină, în momentele cele mai grele ale vieții lui Israel și deci și a religiei sale, Dumnezeu trimitea vestitorii Săi, care să-l ferească de o cădere fatală. Viața religioasă a evreilor fiind strâns legată cu viața socială, de aceea și profeții sunt nu numai îndrumători ai vieții religioase și morale a poporului, ci și ai vieții sociale și politice a neamului lor, pe care ei o înrâuresc într-un grad cu totul înalt. Din acest punct de vedere, activitatea proorocilor ar putea fi împărțită în două, și anume:

a) o activitate cu caracter teoretic-religios şi b) alta cu caracter practic social[179].

a. Monoteismul

Primul gând al profeţilor pe care-l urmăreau cu toată puterea era de a susţine că nu există decât un singur Dumnezeu, părinte al tuturor; Israel este alesul lui Dumnezeu ca să-I facă cunoscut numele între neamuri; zeităţile celorlalte popoare nu sunt dumnezei (lo-elohim); sunt nişte ficţiuni (elilim); lucruri de mâini omeneşti (Is. 2, 8; 31, 7; 40, 18; Mih. 5, 11; Jer. 1, 16; Ez. 8, 10 etc.).

În sforţările lor, pentru a declara un Dumnezeu unic unui popor simplu, ei lămuresc ideile morale şi religioase ale legii mozaice. Aşa de exemplu, ei caută să scoată din mintea poporului că nu numai fiii lui Avraam, adică israeliţii, sunt fiii lui Dumnezeu, ci şi celelalte neamuri, în măsura în care ele fac voia lui Dumnezeu. Nici un profet nu se dă ca instaurator al unei religii noi.

Luminând poporul asupra legii mozaice, nu înseamnă că profeţii sunt fondatorii ideii unui Dumnezeu unic şi deci a monoteismului, cum afirmă o bună parte din criticii moderni, care susţin că monoteismul israelit începe cu profeţii secolului al VIII-lea de dinainte de Hristos şi nu de la Moise, cum reiese din cărţile Sfintei Scripturi şi cum susţine şi tradiţia Bisericii noastre. Ceea ce fac profeţii este că ei degajează ideile monoteiste din religia mozaică cu mai multă claritate. Atributele zeilor păgâni sunt retrase şi aceştia arătaţi ca nimicuri.

Dacă ideea de un singur Dumnezeu şi-ar avea originea abia în secolul al VIII-lea, când apar profeţii cei mari, atunci de unde venise mai înainte de ei în popor credinţa că singur Israel este alesul lui Yahweh, Dumnezeul cel adevărat, şi că Israel va fi pedepsit pentru păcatul călcării legământului ce a făcut cu Dumnezeu?

De altfel, istoricii evoluţionişti înşişi recunosc că profeţii nu au vorbit nimic nou, neînţeles pentru popor, ci dimpotrivă, numai lucruri cunoscute.

Aşa de exemplu, Wellhausen[180] afirmă categoric că profeţii din Israel nu cunoşteau alte adevăruri sau alte idei religioase decât acelea care erau familiare poporului din mijlocul căruia ieşiseră.

P. Volz[181] spune clar că Amos, cel mai vechi dintre profeţii de vocaţie, are o concepţie despre Dumnezeu şi morală care era cunoscută cu mult înainte de el.

Smend este şi mai precis: „Dacă poporul nu cunoscuse ideile lui Amos mai dinainte, atunci profeţia acestuia este o minune“[182].

De asemenea, şi Stade[183] afirmă că profeţii în toată propovăduirea lor erau pe înţelesul poporului din care ieşiseră şi căruia predicau. Este o fantezie să afirmăm, de asemenea, că Dumnezeul lui Israel, la început, trebuia să fi fost zeul furtunii, fiindcă profeţii spun despre Yahweh că vine în cutremur, provoacă erupţii de vulcane, furtuni etc. şi deci Yahweh ar fi identic cu aceste fenomene naturale[184]. Dacă profeţii numesc aceste fenomene „vocea Domnului“ sau altfel, nu înseamnă că Dumnezeu este însuşi fenomenul, ci El este stăpânul naturii, care tronează ca un atotputernic în spatele fenomenelor. La celelalte popoare semite, toate fenomenele cosmice şi mai ales cele mai impunătoare şi mai maiestuoase au condus la politeism, fiindcă mulţimea forţelor lumii fizice a dat naştere la mulţimea zeităţilor socotite că guvernează aceste forţe. La profeţii lui Israel, un singur Dumnezeu, Yahweh, este autorul tuturor[185], idee pe care o găsim şi mai înainte de secolul al VIII-lea. La evrei, Yahweh nu este zeul cel mai înalt, ca la păgâni, ci este singurul; afară de El nu mai este altul. După profeţi, Yahweh este Dumnezeul lui Israel, căruia îi poartă o grijă deosebită, dar şi al întregii omeniri. El este Cel ce ridică şi doboară popoarele. Yahweh este nu numai Dumnezeul naţional al iudeilor, Care se interesează de poporul Său ca să nu fie întrecut de alţi zei, ci El este Dumnezeul tuturor neamurilor, al omenirii întregi (Is. 18, 4). El nu se uită la mulţimea jertfelor, ci la moralitate şi la virtute. Unde lipsesc aceste calităţi, nu se simte legat de acel popor. De aceea a lepădat pe păgâni şi şi-a luat un singur popor, pe care vrea să-l crească

şi să-l conducă la moralitate. Ca „rege al naţiunilor", El va pedepsi toate popoarele care nu-i fac voia. Aproape toţi profeţii de vocaţie au cuvântări unde popoarele păgâne din vecinătatea evreilor sunt ameninţate cu pedeapsa divină: „Neamurile mugesc cum mugesc apele mării... dar când le mustră Dumnezeu, ele fug departe, izgonite ca pleava de pe munţi la suflarea vântului şi ca ţărâna luată de vârtej" (Is. 17, 12). Dimpotrivă, Dumnezeu se poate servi de aceste popoare străine ca de nişte instrumente pentru a pedepsi pe Israel sau alte naţii care i-au stârnit mânia. De exemplu, Assur a fost ales de Dumnezeu ca să-şi răzbune pe Israel: „Acele (armate ale Asiriei) vor veni şi se vor aşeza toate în vâlcele, în pustii şi în crăpăturile stâncilor, pe toate tufişurile şi pe toate imaşurile..." (Is. 7, 19).

Dumnezeu nu va lăsa nepedepsite nici aceste popoare păgâne de care se serveşte, fiindcă ele sunt crude şi nemiloase (Ier. 50) şi fiindcă nu cunosc pe Domnul (Hab. 2, 1; Is. 10, 5).

b. Universalismul

Prin alianţa încheiată între Dumnezeu şi Moise pe muntele Sinai, Yahweh este Dumnezeul lui Israel şi evreii devin poporul Său. Legătura aceasta este arătate de cărţile Vechiului Testament ca o unire prin căsătorie. Păzirea nepătată a acestei uniri aducea binecuvântare şi prosperitate lui Israel. Din contră, călcarea ei aducea blestem şi nenorocire. Influenţat de obiceiurile canaanite, unde fiecare cetate îşi avea dumnezeul ei aparte, poporul Israel îşi formase o idee exclusivistă despre Dumnezeu. Desigur, spun profeţii, Israel este poporul lui Yahweh, căci doar pe el l-a ales din toate popoarele pământului (Am. 3, 1-2), este soaţa lui Yahweh (Hoz. 2, 18), totuşi Yahweh este Dumnezeul tuturor naţiunilor, căci Dumnezeu le-a adus în lume pe toate (Am. 9, 7) şi El continuă să le conducă şi pe ele. State mici, imperii mari, tot ce intră în sfera de cunoaştere a lui Israel, ţin de Yahweh. El le judecă (Am. 1, 2-2, 3; Is. 13-23; Ier. 46, 51; Ez. 25-32). El Se serveşte de ele, trimiţându-le ca pe un bici al Său, spre a pedepsi pe cei ce-l supără (Am. 6, 14; Ier. 4, 6-7; 5-15). Tot El le pune hotar până unde să meargă cu răzbunarea Sa (Jer. 5, 10) şi le opreşte atunci când voieşte (Is. 10, 15-16). Ceva mai mult, într-o bună zi, El se va face cunoscut şi naţiunilor, deschizându-se astfel perspectiva convertirii „neamurilor" (Is. 2, 2-4; 18, 7; 19, 21; Ps. 68, 32-33).

Întreaga carte a proorocului Iona vorbeşte de convertirea neisraeliţilor, începând cu mateloţii de pe corabie şi terminând cu ninivitenii.

c. Atributele morale ale lui Yahweh

Un punct asupra căruia insistau profeţii era *sfinţenia lui Dumnezeu.* Yahweh, fiind perfecţiunea moralităţii şi a sfinţeniei, cerea ca adepţii Săi să fie morali şi să aibă o viaţă curată. Ca să mulţumească pe Baal pentru grija ce o poartă lumii, canaaniţii se credeau scutiţi cu totul de orice alte îndatoriri numai prin jertfele ce le aduceau. Evreii se lăsau furaţi de aceste gânduri şi se credeau îndreptăţiţi să facă şi ei asemenea. De aceea, cu toată tăria, profeţii se ridică contra acestei concepţii, spunând că lui Dumnezeu nu-i place numai împlinirea de rituri, ci el cere şi o prefacere a sufletului: duh umilit şi inimă frântă.

Dumnezeu, fiind sfânt, este în acelaşi timp şi un Dumnezeu drept, Care pedepseşte pe păcătoşi. Israel, deşi este alesul Său, atunci când păcătuieşte, este pedepsit la fel ca şi celelalte naţiuni care calcă legea morală, al cărui autor este Yahweh. „Ziua Domnului", adică ziua răzbunării, este teribilă (Am. 2, 4-8; Is. 22, 5-8; Sof. 1, 12). Privilegiul de popor ales îi incumbă lui Israel datorii speciale, pe care călcându-le, îşi atrage pedeapsa şi mai mare (Am. 3, 2; Is. 5). Pentru orice abatere de la Legea lui Yahweh, profeţii vestesc o ruină a poporului. Legea lui Yahweh era cea sintetizată în Decalog, care consta din poruncile morale, unele decurgând din îndatoriri faţă de Dumnezeu şi altele faţă de aproapele.

În predica profeților, Yahweh nu este numai un Dumnezeu răzbunător, ci este un Dumnezeu al *milei* și al *îndurării*. El nu este Dumnezeul bunului plac, de care să te temi cu înfrigurare, ci un Dumnezeu al bunătății și al dragostei. În această privință nu se aseamănă deloc cu zeii popoarelor păgâne, care, odată înfuriați, pedepseau fără să mai țină socoteală de nici o pocăință sau îndreptare. Omul trebuia să se ferească din calea lor și să caute să-i îmblânzească prin formule și practici magice, jertfe sângeroase și prin instituirea așa-numitelor zile nefaste, când omul trebuia să evite a întreprinde vreo lucrare, ca nu cumva să ațâțe și mai mult furia zeilor. Yahweh nu voia magie pentru a fi îmbânlzit. El voia numai fapte morale și virtute. El dorea ca omul să-și conducă în așa fel viața încât să nu facă nimic din ceea ce nu este drept și cinstit. În felul acesta, religia lui Yahweh se arată a fi religia voinței și a spiritului, nu a practicilor magice, ca în religiile orientale. Yahweh primește pe cine se pocăiește, miluiește pe cel care se îndreptează. Aproape toți profeții, pe lângă cuvinte de amenințare, au și cuvinte de mângâiere și îmbărbătare pentru cei care voiesc să se întoarcă la Domnul. Hozea și Ieremia au cuvinte care se apropie de cuvintele dragostei exprimate de Ioan Evanghelistul (Hoz. 2, 21; 11, 8-9; Am. 9, 11; Ier. 2. 2-7). După pedeapsă vine iertarea și Dumnezeu își va continua îngrijirea Lui față de „rămășița lui Israel", căreia îi va reînnoi alegerea și consacrarea pe care altădată a făcut-o seminției lui Avraam (Mic. 4, 6-7; 7, 18; Is. 37, 31-32). Această rămășiță se va numi „sfântă" (Is. 4, 3); ea va participa la sfințenia lui Dumnezeu, sfințenie proclamată în fața profetului prin trisaghionul[186] intonat de serafimi (Is. 6, 3). Prin acest de trei ori sfânt se exprima nu numai transcendența, ci și perfecțiunea morală. Răul și păcatul îi sunt complet străine lui Yahweh. De aceea El este inaccesibil și înfricoșător pentru tot omul „cu buzele necurate" (Is. 6, 5).

d. Omul și problema morală

Fiindcă Dumnezeu este drept, milostiv și sfânt, pentru aceea se cere ca și credincioșii să corespundă acestor însușiri divine. Voința Lui cere ca omul să fie curat și în cele dinlăuntru ale sufletului, căci Dumnezeu „caută inima" (I Sam. 16, 7) și cunoaște păcatele ascunse (Ps. 69, 6). Orice păcat atinge direct pe Dumnezeu (Ps. 51, 5-6; Num. 5, 6). De aceea, omul să se depărteze de rău (Ps. 14, 16; 16, 6) și să se întoarcă la Dumnezeu. Aceasta este convertirea, pe care toți profeții o prezintă ca pe singura cale de a scăpa de mânia divină.

Viața socială a evreilor din timpul profeților lăsa mult de dorit din toate punctele de vedere. Nedreptatea, necinstea, minciuna, lașitatea etc. puseseră stăpânire pe suflete, de la rege până la ultimul slujbaș, făcând viața poporului grea și amară. Legea mozaică, ce oprea asuprirea aproapelui și conținea atâtea reguli de egalizare între indivizi, nu mai era respectată decât de câțiva evlavioși. Profeții combat cu toată puterea această stare de lucruri și cer respectarea Legii pentru îmblânzirea raporturilor dintre oameni, fiindcă pricina tuturor nenorocirilor nu este decât abaterea de la credința în Dumnezeu.

De aceea, proorocul Natan se prezintă în fața regelui David și, folosindu-se de o frumoasă parabolă, cu un bogat zgârcit și un sărac ce avea o singură oaie, îl mustră că a omorât pe Urie numai că să-i ia soția, spunându-i în cuvinte foarte tari: „tu ești acela" din parabolă (II Sam. 12, 1-10). Ilie mustră pe Ahab pentru că a luat pe nedrept via lui Nabot (I Regi 21, 1-26). Toți profeții cu chemare de sus combat fără cruțare viciile care puseseră stăpânire pe sufletul lui Israel. Din scrierile lor vedem cât zel pun ei pentru a dezrădăcina din popor tirania, minciuna, sperjurul, violențele, omuciderile, desfrâul, apăsarea văduvei și a orfanului, nedreptatea judecătorilor, orgiile, luxul, corupția celor mari și a preoților.

Deși nu se pot înălța la înălțimea predicii de pe munte, totuși profeții Vechiului Testament predică iubirea aproapelui.

Pentru ca cineva să poată avea o viață morală, trebuie să aibă credință în Dumnezeu și să cunoască legea Lui. Profeții sunt convinși că numai ferirea de viața idolatră și păstrarea credinței într-un singur Dumnezeu poate aduce schimbarea vieții poporului. Pe de altă parte, de ferirea de viața imorală atârnă existența neamului. „De aceea profeții privesc împlinirea datoriilor religioase ca o îndatorire națională și ca o condiție *sine qua non* de înaintare și fericire, atât a fiecăruia în parte, cât și a neamului întreg. Cu aceasta începe rolul lor politic"[187].

În timpul judecătorilor, solidaritatea tribului era destul de tare. În timpul regalității, această solidaritate începe să dispară. Locul i-l ia autonomia persoanei, care începe să se afirme, și din aceasta începe să se contureze responsabilitatea individuală (Ier. 31, 29). De acum începe să mijească întrebarea: „Pentru ce dreptul suferă și cel rău huzurește?", chestiune ce va frământa de acum atât pe profeți, cât și pe autorii cărților sapiențiale. Problema aceasta va fi soluționată mai târziu, când ideea despre viața veșnică va fi clarificată[188].

e. Religia exterioară și cultul interior

Datorită predicii profeților și literaturii spaiențiale ce începe să apară, concepția despre viața religioasă capătă o amploare din ce în ce mai mare: „Trebuie să căutăm pe Dumnezeu" (Am. 5, 6; Ier. 50, 4; Sof. 2, 3). Pe Dumnezeu Îl cinstim nu numai la templu (Am. 5, 4-5). A căuta pe Dumnezeu înseamnă să trăiești întru dreptate (Am. 5, 24); să faci dreptate văduvei și orfanului (Is. 1, 17); să iubești mila și să umbli smerit pe calea Domnului (Mica 6, 8). A căuta pe Dumnezeu înseamnă să te ostenești să-L cunoști (Hoz. 6, 6; Is. 11, 9), iar cunoașterea lui Dumnezeu nu vine decât de la Dumnezeu Însuși (Ier. 24, 7).

Pietatea adevărată este interioară, în rândul întâi. Ea se exteriorizează prin rugăciunea personală, așa cum o găsim revărsată în psalmii lui David.

În strigarea lor pentru o viață religioasă înaltă, profeții se ridică cu putere *contra riturilor* lipsite de curățenia gândurilor (Am. 5-21-23). Prin aceasta ei nu îndepărtau cultul, ci cereau numai punerea lui în legătură cu sufletul. Jertfele fără milă, adică fără faptele dragostei și ale dreptății, n-au nici un folos. Omul fără viață curată și sfântă nu este vrednic de Dumnezeu. În această privință, profeții pregăteau calea lui Mesia, care avea să desființeze complet jertfa și să ceară numai mila (Mt. 9, 13; 12, 7; 23, 23).

f. Mesianismul

Una din marile meniri pe care le-au avut profeții în Israel este și cea mesianică. Proorocii au pregătit calea venirii lui Mesia; au fost înaintemergătorii Săi. Ideea despre venirea unui mântuitor exista încă de pe timpul patriarhilor (Iacob) și se păstrase vie în sufletul poporului. Profeții o desăvârșesc și o adâncesc în sufletele credincioșilor. Ei o atribuie seminției lui David, adică Mesia va fi un descendent din David, idee cunoscută cu mult înainte (II Sam. 7, 16; 23, 3.5). După ce poporul va suferi toate necazurile la care-l vor supune asupritorii și după ce-și va primi toate pedepsele pentru neascultare, va veni Mesia, care va reda lui Israel gloria pe care a avut-o în timpul lui David.

Când se va întâmpla aceasta? Profeții, ca și contemporanii lor, au câteva puncte nelămurite în această privință. Revelațiile lor nu erau încă complete. Desăvârșirea revelației avea să vină o dată cu Mesia.

Când va veni Mesia, spun profeții, starea lui Israel și a întregii omeniri va fi cu totul alta decât cea de până atunci. Tot pământul va fi plin de cunoștința Domnului (Is. 11, 9); pacea și dreptatea vor domni ca în timpurile de demult (Is. 2, 3 sq și 11, 9). Din Sion va ieși legea și mântuirea; toate neamurile se vor aduna aci să caute pe Domnul (Is. 2, 1-4); popoarele păgâne se vor întoarce la Dumnezeu (Ier. 3, 17, 12, 16; Ez. 37, 28). În locul Ierusalimului celui vechi se va ridica un Ierusalim nou, unde se vor aduna toate popoarele pământului (Is. 56, 7). În locul vechiului legământ, care s-a rupt, s-a încheiat un nou Legământ între Yahweh și poporul Său (Ier. 3, 16; 4, 4)[189].

Regele acestui regat va fi Mesia, descendent din David, servul Domnului (Is. 7, 13). Peste el va pluti Duhul Domnului şi se va numi: Sfetnic minunat, părinte veşnic, domn al păcii, Dumnezeu tare (Is. 9, 5). Mesia, servul lui Dumnezeu, pentru a fi lumina neamurilor îşi va da viaţa, ca răscumpărare pentru păcat şi prin sângele Său se va mântui lumea (Is. 53, 10). Biruinţa Sa nu va fi biruinţă decât prin această jertfire de bunăvoie. Dumnezeu Însuşi va veni să mântuiască poporul Său (Am. 9, 8-15; Is. 2, 2-4).

Pentru evreii din timpul profeţilor aceste cuvinte erau foarte neînţelese.

În ceea ce priveşte istoria regatului mesianic, se prevăd patru faze principale: o pregătire, o inaugurare, care era în acelaşi timp şi o prefiguraţie, o durată şi un sfârşit. Pregătirea se poate urmări în tot timpul Vechiului Testament; inaugurarea s-a întâmplat în timpul lucrării pământeşti a Mântuitorului Hristos; durata continuă, iar sfârşitul se va întâmpla în viitor[190].

35. Profetismul şi critica negativă

a. Originea Profeţilor

Asupra originii profeţilor, criticii au emis teorii unele mai extravagante decât altele.

Aşa de exemplu, olandezul Abraham Kuenen[191] a susţinut că profeţii Vechiului Testament, în special cetele de nabiim, nu sunt de origine israelită, ci de origine străină, şi anume o imitaţie după canaaniţi. El susţine că singuri canaaniţii aveau profeţi care prooroceau numai după ce cădeau în extaz.

Pentru a cădea în extaz, îţi trebuia mai întâi să faci anumite mişcări şi dansuri, care să te istovească. Israeliţii, punând stăpânire pe întregul Canaan şi locuind la un loc cu băştinaşii de aci, au împrumutat de la ei această formă de profeţie, organizată şi dezvoltată apoi de Samuel.

Kuenen vorbeşte de trupele de exaltaţi extatici, adică de nabiimii canaaniţi, cu care compară pe proorocii lui Israel, fără să aibă nici un temei cu care să-şi probeze susţinerea. El uită însă că profeţii din Israel sunt cu mult mai vechi decât Samuel. Ce fusese Moise, apoi cei şaptezeci de bătrâni care formau sfatul său, Mariam, Ghedeon etc.?[192]

Germanul Wellhausen face un pas mai departe şi spune că profeţii au fost împrumutaţi de la arabi, unde existau dervişii dansatori şi urlători. El recunoaşte că văzătorii (*sehor*) au existat din vechime, dar nabiimii au luat fiinţă numai din timpul războaielor cu filistenii. Aşadar, după Wellhausen, nabiimii au fost ceva străini de Israel, ca şi bacanalele de origine tracă, care pătrunseseră în religia greacă.

Ca şi predecesorul său, profesorul de Vechiul Testament de la Universitatea din Berlin H. Gressmann[193] socoate că profeţii (nabiimii) nu erau altceva decât dervişii de azi din religia musulmană. El descrie felul în care săreau şi urlau dervişii pe care el i-a văzut la Constantinopol. O descriere a dervişilor din Ierusalim se află în romanul suedezei Selma Lagerlof: *Ierusalimul.*

Dacă cercetăm cu atenţie textul Sfintei Scripturi, nu aflăm nici un indiciu că nabiimii au fost împrumutaţi de la canaaniţi sau arabi. Nu găsim nici un singur loc din care să se vadă că nabiimii, recrutaţi dintre străini, luau parte la cultul lui Yahweh pe timpul lui Samuel. Abia cu 200 de ani mai târziu, pe timpul lui Ahab, sunt aduşi de soţia sa, Isabela, câţiva nabiimi străini, dar aceştia nu sunt aduşi dintre canaaniţi, ci de la Tir, unde ei funcţionau ca preoţi ai lui Baal[194].

Afară de aceasta, nabiimii israeliţi din timpul regilor nu sunt adevăraţii profeţi ai lui Israel, ci mai mult nişte grupuri de admiratori ai adevăraţilor profeţi, ca Samuel, Ilie, Elisei etc., care erau foarte zeloşi pentru religia lui Yahweh. Prin analogie cu aceşti nabiimi ai lui Yahweh, evreii neavând alt cuvânt, au numit tot nabiimi şi pe cei dimprejurul lui Baal. A socoti că nabiimii din Israel sunt un împrumut de la canaaniţi, care s-ar fi făcut pe timpul lui Samuel, înseamnă a susţine un neadevăr, fiindcă niciodată mai mult ca pe timpul lui Samuel sentimentul naţional israelit n-a fost mai

aprins. Cum era deci cu putinţă să se împrumute o instituţie ca aceea a profeţilor de la canaaniţi, neamul cel mai urât de israeliţi?

Să admitem că termenul „nabi" ar fi fost de origine canaanită. De unde argumentul că, dacă cuvântul a fost împrumutat, trebuie să fi fost împrumutată de la canaaniţi şi ideea de profeţie şi felul ei de a fi? Criticii Vechiului Testament răspund afirmativ, întemeindu-se pe locul din I Sam. 10, 5-6, rău interpretat, unde citim ceea ce-i spune Samuel lui Saul: „...Când vei intra în cetate (Ghibea) vei întâlni o ceată de prooroci (nabiim) pogorându-se din înălţime pentru jertfă, cu alăute, timpane, fluiere şi cobze înaintea lor şi proorocind. Duhul Domnului va veni peste tine, vei prooroci cu ei şi vei fi prefăcut în alt om..."

Pe baza acestui text şi a altora (I Regi 18, 28; I Sam. 19, 23; II Regi 2, 16), criticii Vechiului Testament trag concluzia că şi profeţii israeliţi nu erau decât nişte dervişi ca şi cei ai canaaniţilor. Gressmann este cel care accentuează acest cuvânt.

Concluzia la care ajung criticii este nefondată, fiindcă profetismul israelit, precum am văzut, este cu mult mai vechi decât Samuel şi stabilirea evreilor în Canaan. Ei confundă cetele de admiratori ai profeţilor, numiţi tot nabiim, cu profeţii adevăraţi sau de vocaţie. Vom vedea în ce constă confuzia în paragraful ce urmează. Pentru un moment, ne oprim la concluzia că profeţii lui Israel sunt un fenomen care n-are analogie în nici o altă religie de pe faţa pământului[195].

b. Proorocii sunt crainici aprinşi ai monoteismului etic

Aceasta nu înseamnă că ei predică numai o natură divinizată, ci din contră, Dumnezeul pe Care-L proclamă profeţii stă în faţa întregii naturi, ca un creator atotstăpânitor şi poruncitor (Am. 4, 13; 5, 8; 9, 5-6). Cum am amintit, este moceva pueril să se tragă concluzia că Yahweh ar fi identic cu anumite fenomene ale naturii din faptul că în Vechiul Testament unele descrieri ale apariţiei lui Yahweh sunt arătate ca fiind însoţite de cutremur, furtună, vijelie etc., încât la origine Yahweh ar fi fost un dumnezeu al vijeliei. Dacă profeţii consideră acest fenomen al naturii „glasul Domnului", nimic nu este mai departe de ei decât ideea că Yahweh ar fi însăşi natura. Nu, El este stăpânul naturii, care tronează înapoia tuturor manifestărilor acestora, ca stăpân atotputernic şi Dumnezeu[196]. Acest Dumnezeu al profeţilor nu este o căpetenie, şeful unei oşti de zeităţi, cum le aveau păgânii în templele şi panteonul lor. Nu, El este unic şi în afară de El nu este nimic.

Acest Yahweh, Dumnezeul unic, nu este numai Dumnezeul naţional al evreilor, care, ca şi ceilalţi zei păgâni, să aibă de îngrijit fericirea poporului său, căci altfel poporul s-ar îndrepta spre alte zeităţi mai puternice decât El. Nu, acest Yahweh este Dumnezeul tuturor popoarelor, al omenirii întregi, şi ceea ce El ia în seamă nu este altarul cu cât mai multe jertfe de animale, ci moralitatea şi virtutea adoratorilor Săi. Unde lipseşte acest lucru, El se simte dezlegat de legământul Său încheiat cu poporul Său. Când poporul Său se abate de la calea lui Dumnezeu, atunci Yahweh aduce popoarele păgâne pentru a pedepsi poporul Său, căci El este un Dumnezeu sfânt şi drept. Yahweh nu este un Dumnezeu al capriciilor, cum întâlnim la păgâni, care se osteneau să-şi îmblânzească zeii prin magie şi vrăjitorie. Adorarea pe care o cere închinătorilor Săi este o viaţă conform prescripţiilor Sale cu privire la moralitate şi virtute. Unde se pomeneşte în toată antichitatea de o religie ce s-ar putea compara cu cea mozaică în ceea ce priveşte cultul? Bine zice Volz: Dacă vrem să privim religia israelito-iudaică în tot aspectul ei şi s-o caracterizăm, atunci trebuie s-o considerăm ca religie a voinţei, iar pe aderenţii ei ca pronunţaţi oameni ai voinţei[197].

Acest monoteism îl proclamă profeţii. Faptul acesta este în general cunoscut. O recunoaşte şi Wellhausen: „Profeţii văd în cursul universului acţiunea legilor generale ale moralei, care prescriu oricărei acţiuni limitele în care trebuie să se menţină; scopul poate fi oricare. Ei pleacă de la timpul

lor, dar se ridică la idei valabile veşnic. Aceste idei şi le fixează şi în scris. Ei sunt conştienţi că nu lucrează pentru prezent. Evenimentele contemporane sunt numai imboldul ce degajează în ei un pas înainte spre morală şi cunoaşterea lui Dumnezeu... Mai presus de toate, Yahweh este Dumnezeul dreptăţii. El este Dumnezeul lui Israel numai până într-atât cât Israel satisface cerinţele Lui... Stăpânia dreptăţii se întinde în aceeaşi măsură peste Israel şi peste Assur... Profeţii cred în orânduirea morală a lumii, în valabilitatea fără excepţie a dreptăţii, ca o lege superioară pentru lumea întreagă"[198].

Profeţii Vechiului Testament erau sufletele care toată viaţa s-au străduit să pună în valoare ideea despre Dumnezeu. Lucrul acesta nu-l mai întâlnim nicăieri. În ciuda tuturor cercetărilor făcute în domeniul istoriei religiilor, în afara lui Israel, nicăieri nu s-a descoperit un fenomen ce s-ar putea compara, cât de departe, cu aceşti oameni duhovniceşti ai poporului israelit. Iată ce scrie Sellim: „Dacă ne întoarcem cu privirea spre literatura Vechiului Orient, chiar în producţiile lui cele mai adânci, nu găsim câtuşi de puţin ceva care să poată sta alături de profeţi. Unde sunt bărbaţii de cuvânt din Babilon şi Egipt care în decursul veacurilor să fi stat de santinelă pe metereze şi cu trâmbiţa la gură pentru a anunţa popoarelor păcatele şi nelegiuirile lor? Unde sunt bărbaţii care au îndurat bătăi, temniţe şi chiar moarte fiindcă nu puteau suporta nedreptatea lumii? Ce este cu aderenţii despre care Winckler vorbeşte mereu, dar înţelege greşit, spunând că sunt un bun comun al Vechiului Orient? Desigur, şi predica profeţilor a trebuit, în cazuri răzleţe, să se transforme în îndemnuri politice, mai ales pe timpul lui Isaia, Ieremia şi Ezechiel. Natural, agenţii politici au fost pretutindeni; de asemenea, şi oameni care luau apărarea celor săraci, ca şi reformatorii sociali, ba chiar martiri pentru idei noi nu vor fi lipsit popoarelor acelora. Dar noi cerem ca paralelă un singur avocat al unei zeităţi sfinte care în lupta contra ideilor naturaliste şi telurice să fi iluminat uniform, de sus în jos, toată viaţa politică, socială şi morală a poporului său. Atât timp cât o asemenea paralelă nu este adusă, orice

vorbă despre o religie răspândită în tot Orientul şi numai transformată de către israeliţi este o vorbă deşartă"[199].

Critica negativă a Vechiului Testament susţine că vechii israeliţi n-au fost monoteişti, ci politeişti. La origine, Yahweh era zeul vijeliei, pe lângă atâţia alţi zei. Cu timpul, din zeu al vijeliei, Yahweh a evoluat într-un Dumnezeu al rasei (naţional) şi mai apoi un Dumnezeu universal, sub înrâurirea imperiului asirobabilonian, de la care poporul israelit a învăţat să privească mai departe decât în limita proprie a rasei şi a locului[200].

La ideea lui Yahweh, Dumnezeu unic, israeliţii s-ar fi ridicat abia pe timpul profeţilor. Ei bine, să cercetăm pe cel mai vechi dintre profeţi, să vedem dacă ceea ce spune el în predica sa este absolut nou şi deci necunoscut până la dânsul. Să luăm pe Amos, din Tekao, ca unul dintre cei mai vechi profeţi cu scrieri, care s-ar fi ridicat la monoteismul etic.

Cum a ajuns Amos la treapta de profet? El însuşi ne spune cum a fost chemat de Duhul lui Yahweh, Care i-a pus în sarcină misiunea de prooroc. De nu l-ar fi chemat Dumnezeu, nici nu s-ar fi gândit să-şi părăsească oile sale dragi: „Oare pot merge doi laolaltă dacă nu s-au înţeles? Oare urlă leul în pădure fără să fi prins prada? Au sloboade puiul de leu glasul său din vizuină fără să fi înşfăcat? Cade pasărea în laţ fără să fi fost momită? Se ridică laţul de la pământ fără să se fi prins ceva în el? Sună trâmbiţa în cetate fără ca poporul să se înspăimânte? Au se întâmplă vreo nenorocire în cetate fără să fi fost de la Domnul? Rage leul, cine nu se înspăimântă? Grăieşte Domnul, cine nu va prooroci?" (Am. 3, 1 sq.).

Chemat deci de Domnul, Amos ascultă şi pleacă spre Samaria, capitala regatului de nord, şi ce vede acolo? Pretutindeni nedreptate şi necinste, asuprire nemiloasă a săracului, o ruşinoasă mituire a judecătorilor, jefuirea poporului de jos, iar la cei bogaţi, din contră, belşug şi trândăvie. Chiar şi femeile – „vacile grase din Samaria", cum le numeşte Amos – s-au ruinat ducând o viaţă de huzur. Rădăcina cea mai adâncă a răului o vede Amos în felul cum poporul îşi manifestă în afară cinstirea lui Yahweh; în exterior

numai, căci poporul credea că numai lucrul acesta este suficient ca să-ţi creeze un drept asigurat la „ziua lui Yahweh".

După acest fel de gândire al poporului, ziua lui Yahweh însemna ziua când Dumnezeu va face pe poporul ales mare şi puternic. Numai prin purtarea exterioară Israel se ostenea să fie pe plac Domnului.

De aceea, profetul începe să tune şi să fulgere contra poporului care judeca în felul acesta. Ziua Domnului pentru cei din Bethel, zice el, va fi o zi de răzbunare a Domnului pentru păcatele ce s-au adunat aşa de mult. Cum va fi ziua Domnului? „Va fi întunecoasă şi nu luminoasă, ca şi un om care scapă de leu, dar dă peste urs. Va fi ca un om care, intrând în casă şi rezemându-se de perete, îl muşcă un şarpe" (5, 18-20). Şi de aci, sfârşitul. De aceea profetul se vaietă, căci de sabie va trebui să moară Ieroboam, iar Israel va trebui să plece în exil (7, 9-11). Pieirea regatelor Israel şi Iuda va veni, fiindcă au săvârşit fărădelegi. Deci aspectul sub care judecă profetul este cel moral.

Ce motiv indică Amos când susţine că poporul are obligaţia morală să se supună Legii lui Yahweh? „Ascultaţi cuvintele pe care Yahweh le-a rostit împotriva lui Israel şi a tot poporul pe care l-am scos din Egipt. Dintre toate popoarele pământului, numai pe voi v-am înfiat, de aceea vă voi pedepsi pentru toate nelegiuirile voastre" (3, 2).

Au nu trebuie să fie cunoscută tuturor această idee când proorocul vrea să impresioneze cu ea? Şi ce urmează din faptul că Amos întrebuinţează această idee ca pe un ciocan cu care loveşte conştiinţa poporului? Urmează că ideea de alegere a lui Israel, trebuia să fie mai veche decât Amos: „Dacă ideea de alegere a lui Israel, dintre toate popoarele, este mai veche decât Amos, atunci şi monoteismul este mai vechi decât Amos. Căci numai atunci Yahweh poate să-şi aleagă din toate popoarele unul, pe care îl vrea, numai atunci când El este unicul Dumnezeu pentru omenirea întreagă"[201].

Este lucrul acesta ceva nou? Cu acest monoteism nou şi etic a exprimat profetul ceva ce era aşa de diferit de modul de gândire al poporului? Aceasta nimeni n-o poate susţine. Exprimând asemenea gânduri, profetul probează că el conta pe o înţelegere a poporului şi nu vorbea cuvinte care să nu

fie înţelese de nimeni. Foarte nimerit a ironizat cineva: chiar şi cea mai energică idee nu poate avea răsunet în oameni dacă îi lipseşte cadrul înţelegerii, condiţiile aperceptive. Pune-l pe Isaia să vorbească în faţa unei hoarde de papuaşi. Aceştia îl vor privi lung, dar cuvântul lui se va pierde, căci n-au nici o coeziune cu ce vrea el să spună[202].

Atunci, oricât de aspră ar părea cuiva afirmaţia aceasta, trebuie accentuată ideea: „Profeţii, al căror şir îl deschide Amos, nu vor să proclame nimic nou. Ei nu cunosc nici un adevăr decât acela care le-a fost transmis lor de către masa poporului şi care este produsul conducerii şi învăţăturii divine a poporului[203]. Dacă nu luăm lucrul acesta ca adevăr, atunci n-avem nimic altceva de făcut decât să spunem: „Profeţia lui Amos rămâne să fie cea mai mare minune a istoriei lumii de dinainte de Hristos[204], căci Amos ar fi inventatorul unei religii monoteiste extraordinare".

Pretextul pe care-l utilizează criticii raţionalişti pentru a se debarasa de caracterul supranatural al profeţiei este că profeţia nu este decât o combinaţie politică. Pericolul asirian şi babilonian ar fi dat ocazia lui Amos să contureze caracterul universal al lui Yahweh. Aşa de exemplu, puternicii regi de la Ninive şi Babilon, care râvneau Palestina, nu erau decât instrumentele lui Yahweh, Care-i trimitea împotriva poporului necredincios (Israel). Dumnezeu poate însă să-i dărâme într-o clipă cu puterea Lui. Ca stăpân al lumii, Yahweh domneşte atât peste Israel, cât şi peste toate popoarele. Aşadar, datorită marilor evenimente istorice, profeţii ar fi ajuns la ideea unui singur Dumnezeu Care stăpâneşte toată lumea, deci la ideea monoteistă.

Raţionamentul nu este just. Din istoria veche ştim că atunci un dumnezeu naţional putea să-şi dovedească puterea sa, când învingea pe toţi duşmanii poporului, dar în nici un caz aducând popoare străine să asuprească poporul său. Dacă aşa ar sta cazul, profetul nu numai că nu s-ar fi putut aştepta la înţelegere din partea poporului, ci ar fi suferit un eşec total.

Că puterea asiriană, care abia se ivise pe firmamentul lui Israel, n-a putut degaja ideea divină monoteistă dacă ea n-ar fi existat deja în popor astăzi se admite din ce în ce mai mult.

Nu. Poporul era cunoscător al ideii monoteiste propovăduite de Amos prin faptul că profetul nicăieri nu procedează ca şi cum ar proclama ceva deosebit. Amos vrea ca toţi să meargă, strict, după religia strămoşească, iar poporul nu este câtuşi de puţin izbit puternic de ceea ce profetul le vorbeşte. Profetul vrea să zguduie conştiinţa poporului pentru a-l determina să facă lucruri pe care israeliţii le uitaseră de mult. Predicatorii de pocăinţă şi mai ales trezitorii de conştiinţe adormite n-au fost niciodată plăcuţi oamenilor. De foarte multe ori aceşti predicatori au fost puşi la tăcere prin violenţă, atât de către cei mari, cât şi de cei cu interese lezate. Ce uşor i-ar fi fost lui Amazia din Bethel şi întregii tabere a sa să pună la tăcere pe Amos dacă i s-ar fi putut reproşa că ceea ce spune este nou şi necunoscut în Israel. Dar nimic din toate acestea nu se întâmplă. Dispreţ şi ironie este răspunsul cetei lui Amazia. Că: „Eşti neînvăţat, prost şi nebun", este insultat Hozea de unii din mijlocul poporului. Dar că proclamă ceva nou nu se spune nici unui prooroc, fie dintre cei ulteriori, fie primului dintre cei cu scrieri, cum este Amos. De aici nu urmează că între profeţi şi popor nu exista nici o divergenţă de principii în ceea ce priveşte chestiunile principale ale ideii de Dumnezeu, şi anume ce doreşte poporul lui Dumnezeu şi ce doreşte Dumnezeu poporului.

Celor care stăruie în părerea că profeţii au proclamat ceva nou li se poate spune că atât poporul, cât şi profetul au căzut într-o mare greşeală că n-au observat cât de mare este contrazicerea dintre concepţiile lor şi cele ale vechiului Israel. A fost încercată şi această ipoteză: „Caracteristic pentru aceşti profeţi este că ei habar n-aveau cât de noi, nespus de noi erau ideile lor. Ei le predicau ca şi cum ar fi fost înţelese de la sine şi pentru auditori ca fiind conţinutul religiei lui Israel din timpurile vechi"[205]. La o asemenea concluzie duce ideea preconcepută a unei teorii care nu este scoasă din fapte, ci este scoasă din calcul şi pusă peste fapte. Teoria este cea care pretinde că religia lui Israel a fost transformată de către profeţi, din religie politeistă devenind religie monoteistă. De aceea se menţine mereu actuală întrebarea: cum a fost posibilă profeţia lui Amos? Un lucru este indiscutabil: că ea se bazează pe trecut. De acolo şi-a luat

Amos baza ideilor pe care acum le dă spre reflectare. Au nu pare ciudat faptul că oamenii care altădată se lăudau că au făcut mare lucru cu teoria evoluţiei pe tărâmul istoriei religiilor deodată renunţă la o astfel de evoluţie, iar cei care altădată aveau oroare de minuni deodată vorbesc despre profeţia lui Amos ca despre cea mai mare minune din istoria universală precreştină?[206] Unde să se ascundă motivul acestei atitudini ciudate este uşor de găsit. Dacă Amos stă pe umerii trecutului, atunci monoteismul trebuie încadrat mult mai de timpuriu decât voieşte să-l încadreze teoria autoconstruită. Dar istoricii moderni ai poporului lui Israel, atraşi de teoria lui Wellhausen, „uită să caute adevăratele motive pentru teoria lui Amos în istoria lui Israel"[207]. „Şi totuşi, nu trebuie să se uite că bărbaţi ca Amos ne-ar părea o enigmă de nedezlegat, cu atât mai mult cu cât s-ar adânci prăpastia dintre concepţiile lor religioase şi acelea ale timpului anterior"[208]. Aşadar, se recunoaşte adevărul: „în primul rând merită atenţie faptul că înşişi aceşti profeţi nu se ştiu, în nici un fel, întemeietorii unei noi religii şi că adevărurile predicate de ei nu le ţin inventate la ei, ba mai mult, ei nu se consideră *reformatori*, ci misiunea lor este de a revalorifica adevărurile vechi, acum uitate. Da, întreaga lor predică despre vina şi păcatul lui Israel ar fi plutit în aer dacă atât poporul, cât şi ei n-ar fi avut un teren comun, pe baza căruia predica lor despre pocăinţă devenea înţeleasă"[209].

Exact părerea noastră[210]. Amos se bazează pe trecut, căci cu cât mai mare ar fi groapa dintre el şi timpul anterior, cu atât el ar fi mai neînţeles. Deci, înainte de toate să facem legătura cu trecutul. Intrând în trecut, ne întâlnim cu profetismul care, deşi necunoscut din opere scrise, îl vom cunoaşte din relatările istoriei. Ne vom întâlni cu Ilie, Elisei, Natan etc. Toţi aceştia au fost luptători aprinşi pentru monoteism, fervenţi predicatori ai lui Yahweh, Dumnezeul unic al lui Israel. Predicând cu toată fiinţa lor sfinţenia lui Yahweh, Care pedepseşte orice fărădelege, prin această neostenită activitate a lor, ei erau luptători pentru monoteismul etic. Lupta lui Ilie, Elisei, Natan etc. nu era pornită din interes personal, ci pentru trăirea Legii date de Dumnezeu pe Sinai.

CAPITOLUL AL V-LEA

Exilul, restaurarea şi iudaismul

36. Izvoarele

Din păcate, pentru epoca exilului de care ne ocupăm, n-avem documente din care să vedem cum îşi duceau viaţa exilaţii duşi în Babilon. Cărţile istorice vorbesc foarte puţin despre această epocă. Sursele de informaţie ne rămân scrierile profeţilor din acel timp: Ieremia, Ezechiel şi partea a doua din cartea Isaia. Ieremia, îndeosebi, ne descrie deznodământul fatal al regatului Iuda.

Izvorul cel mai de seamă pentru epoca exilului îl constituie însă cărţile Ezra şi Nehemia. Din nefericire, părerile asupra valorii documentare a acestor cărţi sunt foarte divergente. Tradiţionaliştii le acceptă fără rezerve, iar liber-cugetătorii le neagă complet. Este adevărat că cronologia indicată de cărţile lui Ezra şi Nehemia lasă foarte mult de dorit, datorită multor împrejurări, dar mai ales copiştilor, care n-au dat toată atenţia numelor de împăraţi şi anilor lor de domnie. Dar de aici până la a le nega orice valoare reală este o nesocotire mare a adevărului.

Papirusurile descoperite în insula Elefantina (Egiptul de sus), confirmând multe indicii ale cărţilor Ezra şi Nehemia, au dat o puternică lovitură celor care tăgăduiesc autenticitatea acestor cărţi din canonul biblic.

Cărţile Ezra şi Nehemia au fost alcătuite în timpul imediat după exil şi ele descriu evenimentele aşa cum au fost. Dacă au într-adevăr o lipsă, apoi aceasta este că ele descriu numai anumite perioade care au interesat pe autorii acestor cărţi, trecând peste perioade de zeci de ani fără să ne spună

un cuvânt. Dacă aceste cărţi Ezra şi Nehemia ar fi început să descrie mai amănunţit perioada de la plecarea în exil şi până la revenirea în patrie, am fi putut să cunoaştem astăzi mai precis viaţa religioasă a lui Israel pe pământ străin.

În ceea ce priveşte epoca constituirii Iudaismului, nu mai avem cărţi canonice speciale de unde să culegem informaţiile. Ideile religioase ale evreilor suntem nevoiţi să le culegem din cărţile necanonice (deuterocanonice la catolici) şi chiar de la apocrifele apărute înainte de era creştină.

37. Ducerea în exil

Nimicirea Ierusalimului de către împăratul Babilonului, Nabucodonosor, a fost un eveniment de cea mai mare importanţă, atât pe tărâm politic, cât şi religios. Acest moment împarte istoria poporului israelit în două. Partea primă închide istoria antică, iar partea a doua, ce urmează, transformă israelitismul în iudaism.

Cum am văzut mai înainte, continuu, profetismul a ameninţat poporul că infidelitatea comisă faţă de legământul făcut de Dumnezeu cu Avraam şi Moise constituie un adulter spiritual, iar practicarea idolatriei canaanite este un păcat strigător la cer, lucruri care se vor termina prin repudierea lui Israel de către Yahweh, întocmai ca a unei femei necredincioase (Hoz., cap. 2 şi Ier. 3 etc.).

Poporul n-a voit să ţină seama de ameninţările proorocilor, socotind că Dumnezeu nu va da succes păgânilor faţă de alesul lui Yahweh. Convingerea aceasta era aşa de înrădăcinată, încât ea n-a şovăit nici când a început să se reverse furtuna. Prima asediere a Iudeii, la 597, de către trupele lui Nabucodonosor, a avut drept rezultat ducerea în captivitatea babilonică a unui grup de prizonieri şi rămânerea Ierusalimului sub continuă supraveghere chaldeană. Cu toate acestea, atât cei plecaţi în captivitate, cât şi cei rămaşi în patrie aveau ferma convingere că Dumnezeu îi va scăpa în scurt timp din mâna păgânilor. De aceea toţi îşi păstrau

ritmul vieții obișnuit. Cei plecați își păstrau „toți idolii lor în mâinile lor“ (Ez. 14, 3), iar cei rămași profanau locașul sfânt din Ierusalim cu tot felul de spurcăciuni, căci regi ca Manase și Amon așezaseră în templu statuile zeilor canaaniți. În popor domnea convingerea generală că templul lui Yahweh nu va fi atins, ci va rămâne ca un scut de apărare a Ierusalimului, chiar dacă acest templu era profanat de baalii introduși în el și chiar dacă legământul făcut cu Dumnezeu era încălcat prin viața plină de nelegiuiri a poporului (Ier. 7, 3 sq., 26, 1).

Dar cei care gândeau astfel aveau să sufere o amară deziluzie. După un lung asediu, Ierusalimul a căzut în iunie-iulie 586, templul a fost incendiat și cetatea dărâmată. Acum nu se mai îndoia nimeni: distrugerea era totală. Un fugar a adus vestea nenorocirii la deportații din Babilon (Ez. 24, 26; 32, 21), făcând să cadă în prăpastie și acolo iluzia deșartă cu care se hrăniseră până atunci și producând o mare disperare în sufletele care așteptau din moment în moment să le sosească anunțul victoriei, iar de aci și împlinirea speranței eliberării lor. Dar vai, ei au primit știrea că nu mai există templul și nici poporul lui Yahweh. La un scurt interval de timp, a sosit în Babilon al doilea grup de deportați, prinși la cucerirea cetății Ierusalim.

După această a doua deportare din 586 și apoi după o a treia, ce a avut loc în 582, teritoriul regatului Iuda nu rămăsese gol, lipsit complet de popor[211]. Marea masă a populației mărunte a fost lăsată în țară, iar dintre cei mai de seamă, mulți au fugit în țările vecine (Ier. cap. 4-45) și după ce pericolul a trecut, ei au revenit în patrie. Cei rămași în țară erau mai mult pătura de jos, fiindcă de preferință babilonenii deportaseră persoanele cele mai cu influență, floarea națiunii, căci de altfel ei erau cei care stârniseră insurecția.

Atât cei din exil, cât și cei din țară se aflau într-o mare dezolare, atât materială, cât și spirituală. În această amărăciune sufletească, spontan, s-a născut o nouă idee: Mirele Yahweh a repudiat realmente pe logodnica Sa, națiunea, drept pedeapsă pentru indifelitatea ei, împlinindu-se amenințarea permanentă a profeților.

S-a constatat atunci că proorocii au avut dreptate. Constatarea aceasta va aduce o schimbare de mentalitate, va produce ceea ce mai târziu se va numi μετανοῖα (pocăința).

Spulberată complet iluzia că Dumnezeu nu va da în mâna păgânilor cetatea și templul sfânt, s-a văzut că este necesar să se întoarcă la calea ce fusese arătată de profeți. Această *întoarcere* va deveni programul celor rămași în viață:

„Să luăm seama la umbletele noastre;

Să le cercetăm și să ne întoarcem la Domnul“ (Plângeri 3, 40).

Programul acesta în formă de rugăciune era prezentat lui Dumnezeu cu mare claritate:

"Întoarce-ne la Tine, Doamne, și ne vom întoarce și noi;

Dă-ne iarăși zile ca altădată" (Plângeri 5, 21).

Prin acest fel de comportare, poporul recunoaște că a mers greșit pe calea sa „veche“. Această cale veche nu era alta decât legământul (*berit*) patriarhilor și al lui Moise, precum și yahvismul profetic curat, adică neinfluențat de religiile canaanite.

În această perioadă ne vom întâlni adesea cu expresia „rămășița lui Israel“. Ea indică nu numai națiunea din trecut, ci și pe cea viitoare, care avea să se răspândească din nou într-o amplă înflorire. Lucrul acesta se vede din ceea ce se întâmplase. O pedeapsă curățitoare venise din partea lui Yahweh ca să taie din vie ciorchinii vătămați și cu puroi, dar în același timp și pentru a salva din mijlocul acestora boabele ce s-au menținut sănătoase, care vor avea să păstreze binecuvântarea divină (Is. 65, 8). Aceste boabe vor constitui „rămășița lui Israel“ pentru viitor.

Reîntoarcerea poporului la Yahweh a prins formă conștientă și organică mai ales în Babilon, unde se aflau conducătorii spirituali ai națiunii. Puținii care au rămas în Palestina au contribuit mult mai puțin la această întoarcere la Dumnezeu, deoarece, cum am amintit, ei erau din pătura cea mai de jos, dar erau lipsiți de asistența unui Ieremia, acum dus în Egipt cu forța de către iudeii fanatici, sau de a altor profeți (Plângeri 2, 9).

38. Iudeii în Babilon

Profetul celor exilaţi a fost Ezechiel. El a fost un pilon principal în curentul întoarcerii la Dumnezeu. El poate fi considerat ca un al doilea Moise, căci întocmai ca şi acela, el contribuie la reorganizarea yahvistică a naţiunii. Profet şi preot în acelaşi timp, el este în primul rând crainic al dreptăţii lui Dumnezeu[212]. Deportat în Babilon cu primii exilaţi din 597, mai întâi le-a biciuit convingerea, arătând cât de iluzorie este speranţa lor că templul din Ierusalim nu va putea fi distrus de păgâni. El le spunea tare că acest templu idolatru, construit din piatră, în scurt timp va fi distrus, iar templul spiritual, pentru israeliţii fideli, va fi Yahweh Însuşi (Ez. 11, 16). Totuşi, când în robie justiţia lui Dumnezeu a fost împlinită şi „poporul legământului" a ajuns o masă de oase umane uscate şi jigărite, atunci Ezechiel devine crainicul milei lui Dumnezeu şi profeţeşte învierea acelor oseminte (37 şi 40).

Învierea lui Israel cel nou neputându-se efectua decât printr-o *reîntoarcere* vizibilă la legământul cu Dumnezeu, preotul profet se transformă atunci în legislator şi fixează o întreagă serie de prescripţiuni ce vor avea să dirijeze în viitor naţiunea refăcută (40-48). Noua „Lege" elaborată de Ezechiel este ea o substituire sau o confirmare a vechii „Legi"? Nu este nici una, nici alta, ci mai degrabă este o întărire a aceleia cu mici lămuriri. Vechea Lege nu numai că fusese puţin cunoscută, dar fusese şi puţin deformată în aplicarea ei practică, datorită celor câteva iertări şi nepreciziuni din care izvorâseră atâtea îngăduinţe în viaţa religioasă a poporului şi tot atâtea contaminări ale Yahvismului autentic[213].

În viitoarea naţiune restaurată însă, lucrul acesta nu trebuie să se mai întâmple. De aceea, legislaţia lui Ezechiel pentru a menţine vechile principii divine le aplică cu şi mai multă rigoare şi cu mai multă extensiune. De fapt, confruntând această legislaţie a lui cu Thora lui Moise, se remarcă un paralelism nebănuit de prescripţii, dar în acelaşi timp şi o tendinţă către un rigorism mai mare, în special în legile cu

privire la cult şi la puritatea sacră. Dacă paralelismul se explică prin faptul că Ezechiel scria având mereu înaintea ochilor codicii precedenţi ai Pentateuhului şi mai ales Deuteronomul, atunci accentuatul rigorism este o consecinţă a dorinţei sale de renovare spirituală, dorinţă ce i-a fost creată de catastrofa poporului, pe care el a trăit-o din plin.

Dar nu în faptul acesta rezidă totul, căci numai cu aceasta nu s-ar fi născut acele particularităţi oarecum ireale ale legislaţiei lui Ezechiel, ca, de pildă: muntele înalt pe care se va aşeza Ierusalimul şi templul (cap. 40), curgerea apelor ce nu izvorăsc (cap. 47) şi împărţirea în triburi (cap. 48). În realitate, prin această legislaţie a sa, Ezechiel are drept ţintă viitoarea naţiune restaurată, dar privirea lui se prelungeşte până către timpurile mesianice, la ale căror pregătiri trebuie să servească reînvierea naţiunii sale, acum moartă.

De aceea, după ce a vestit acea reînviere, vorbind în numele lui Dumnezeu, profetul legislator conchide: „Servul Meu David va fi regele lor şi toţi vor avea un singur păstor. Vor urma poruncile Mele, vor păzi legile Mele şi le vor împlini... Şi David, servul Meu, va fi căpetenia lor în veci. Voi încheia cu ei un legământ de pace, care va fi un legământ veşnic. Şi voi sădi şi-i voi înmulţi şi voi pune locaşul Meu cel sfânt în mijlocul lor pentru totdeauna. Locuinţa Mea va fi între ei. Eu voi fi Dumnezeul lor şi ei vor fi poporul Meu. Şi neamurile vor cunoaşte că Eu sunt Domnul care sfinţeşte pe Israel când locaşul Meu cel sfânt va fi în mijlocul lor" (Ez. 37, 25-28).

David, regele ideal, prevestit aici, nu este altul decât viitorul Mesia, Care trebuia să răsară din tulpina lui David cel istoric. Aşadar, profetul îşi raportează împlinirea viziunii sale către regatul mesianic. În ceea ce priveşte restul cuvintelor, citate mai sus, către acelaşi regat îşi îndreaptă ţinta ultimă a întregii sale acţiuni şi termină anunţând că cetatea ce va servi de metropolă naţiunii restaurate nu se va mai chema Ierusalim, ci va avea nume simbolic de: „Yahweh este acolo" (48, 35).

Aşadar, legământul lui Avraam şi Moise nu era deloc înlăturat, ci din contră, tocmai la el trebuia să se întoarcă naţi-

unea. De acum înainte, acest legământ trebuia să fie privit în lumina mesianică, deci cu o vigoare mai accentuată şi cu o atenţie mărită faţă de viitorul Mesia.

Profetul Ezechiel, desigur, n-a fost singur motorul acestei mişcări spirituale. La dreapta şi la stânga lui se aflau mulţi discipoli fervenţi care conlucrau cu el. Dacă în Babilon, pământul exilului, preoţia rămânea inoperantă, fiind întrerupte sacrificiile, şi dacă profetismul apare mult redus în extensiune, în schimb va răsări o nouă clasă de călăuze spirituale, destinată să se ridice în viitor la o imprtanţă mai mare. Aceasta va fi clasa cunoscătorilor de Lege, ce va cuprinde atât pe *mebhimim* (intendenţi), cât şi pe *soferim* (scriitori), adică pe scribi. Primii se numeau aşa fiindcă decideau în cazurile izolate ale Legii, iar ceilalţi fiindcă erau custozii şi transmiţătorii Legii[214]. În practică însă, ambii termeni puteau să indice una şi aceeaşi persoană. Mai târziu însă, termenul de *sopherim* a început să prevaleze faţă de cel dintâi, aşa că *„scribul"* a devenit un apelativ de cea mai înaltă consideraţie. Cu ei va începe iudaismul autentic.

Această grijă asiduă, concentrată asupra Legii antice, a fost şi ea o consecinţă a râvnei divine acum renovată. Viziunile mesianice contemplate de Ezechiel şi de cei din jurul său nu excludeau această grijă pentru legământul vechi, ci mai degrabă o pretindeau. Dacă *reîntoarcerea la Yahweh* cerea o renovare a stării timpului „aşa ca în vechime" (Plângeri 5, 21), pe de altă parte, mesianismul viitor obliga la ţinerea socotelii de legământul trecut şi se referea la el.

Fiindcă ţara fusese îngenuncheată şi pierdută, mai-marii poporului se gândiră atunci să salveze patrimoniul moral al naţiei, ce consta dintr-o serie dublă de documente tradiţionale, legale şi istorice, care abandonate puteau să se risipească şi să dispară. Aceste documente fură adunate cu grijă şi reunite, printr-o muncă intensă. Munca a fost concepută de Ezechiel şi şcoala sa, dar a fost continuată de scribii din alte regiuni în secolele următoare. Produsul acestei munci a fost colecţia sacră sau canonul Bibliei, compus din trei secţiuni: Thora, Nabiim şi Kerubim.

39. Critica modernă şi Ezechiel

Critica negativă din zilele noastre vrea să facă din profetul Ezechiel părintele Pentateuhului actual. Cum am amintit mai înainte, pe cele cinci cărţi ale lui Moise, care în Biblia noastră milenară stau în fruntea canonului Vechiului Testament, critica negativă nu le socoteşte cele mai vechi, ci cele mai noi. La baza acestor cinci cărţi, mai bine zis şase, căci critica adaugă acestora şi cartea Iosua, se află cele patru documente mai vechi, IEDP, de care am pomenit[215]. Dintre toate, Priesterkodex sau Codul Sacerdotal este cel mai tânăr, căci îşi începe fiinţa abia în exil şi continuă după aceea. Codul Sacerdotal s-a numit aşa căci se ocupă de partea cultului, care privea în rândul întâi clasa preoţească.

Profeţii anteriori exilului predicaseră la unison că distrugerea templului şi ducerea în robie a lui Israel are să se datorască despărţirii de Dumnezeu a poporului. Ajuns în exil, poporul s-a convins de dreptatea cuvintelor profeţilor. El dorea acum să ştie mai în amănunt ce trebuie să facă spre a nu se mai depărta de Dumnezeu.

După critica negativă, lucrul acesta îl întreprinde Ezechiel, care devenise capul unei adevărate şcoale. El arată calea păzirii „sfinţeniei lui Dumnezeu". Sfinţenia lui Dumnezeu era împlinită prin păzirea poruncilor Sale şi prin împlinirea unor practici rituale. Cu aceasta se păşea spre „legalism", adică studiul „Legii" (cunoaşterea ei) şi împlinirea cu scrupulozitate a prescripţiilor sale. Aci, în exil, s-au fixat prescripţii cu privire la preoţi şi leviţi, la unitatea cultului, la sărbători, sacrificii şi în special s-au prevăzut acele practici rituale, arătate în Levitic şi Numerii, practici care pe timpul lui Moise nu erau cunoscute.

Dacă până la exil poporul întreg era răspunzător pentru călcarea poruncilor lui Yahweh, de la Ezechiel, adică după exil, începe să apară individul răspunzător pentru acţiunile sale.

Critica modernă nu se opreşte să facă din Ezechiel primul predicator care se adresează sufletului uman să trăiască după Dumnezeu şi după poruncile Legii Sale[216].

Dar critica negativă exagerează faptele în chip nebănuit. Din faptul că anumite sărbători, de pildă, nu sunt amintite în cărțile istorice Judecători, Samuel etc., aceasta nu înseamnă că ele nu existau. Mergând pe linia de gândire a criticilor, am putea afirma că Sărbătoarea Expiației (Ziua Împăcării) n-a existat niciodată la evrei, căci mențiune explicită despre ea n-avem decât din epistola către Evrei, cap. 9, epistolă care, după critici, n-a fost scrisă decât pe la mijlocul secolului întâi după Hristos[217].

Nu, Ezechiel nu este inițiatorul unei „noi Thora", cum obișnuiește critica să numească. Între cuprinsul profeției lui Ezechiel și „Codul Sacerdotal" chiar există divergențe. Așa de exemplu, în ceea ce privește preoția, cartea lui Ezechiel nu menționează pe marele preot și nu vorbește nici de ierarhia sacerdotală, deși „Codul Sacerdotal" și celelalte cărți istorice vorbesc cu prisosință. Din contră, funcțiunile leviților amintite de Ezechiel (44, 11; 44, 44; 46, 24) „Codul Sacerdotal" nu le cunoaște.

Recunoaștem că au fost regi necredincioși sub care Legea lui Moise a fost călcată. Recunoaștem că au fost perioade în care poporul s-a dedat la anumite practici canaanite, ignorând Legea lui Yahweh, dar aceasta nu înseamnă că Legea n-a existat măcar într-un cerc de pioși oricât de restrâns sau că poporul n-ar fi știut de existența ei. Dacă Legea n-ar fi existat și înainte de exil, atunci toată acțiunea profeților ar părea stranie, căci doar la ea îndemnau proorocii pe popor să se întoarcă.

Nu, Ezechiel nu este autorul sau promotorul unei Legi noi, ci el este un puternic reînviator al Legii celei uitate de popor. Israel, popor foarte aplecat spre idolatrie, deformase multe din instituțiile mozaice. Acum, când Israel recunoștea că a apucat pe căi greșite, trebuia să vină cineva și să arate căile cele juste. Aceasta o vor face Ezechiel și continuatorii săi. Ei sunt mai riguroși cu împlinirea vechii Legi. Pe aceasta o întăresc, cum era natural, cu mici lămuriri.

40. Perșii și eliberarea din robia babilonică

Pe cât se pare, ducerea evreilor în Babilon de către Nabucodonosor a însemnat mai mult o acțiune de transplantare a claselor conducătoare, menite să preîntâmpine eventuale mișcări revoluționare, fără ca prin aceasta Nabucodonosor să zdruncine prea adânc viața economică a iudeilor și mai ales pe cea cultural-religioasă. De aceea, exilații nu au fost transformați în sclavi. Pentru a ne exprima în termeni mai moderni, li s-a fixat domiciliu forțat în anumite localități, și anume: Tel Aviv, Tel Harșa, Tel Melah, Kasifia ș.a. Dintre toate, cea mai cunoscută în istorie este Tel Aviv, o localitate prosperă așezată pe malurile lui Nahar-Kebar, ce trecea prin celebrul oraș babilonian Nipur.

Cu timpul, regimul a fost îmblânzit din ce în ce mai mult[218]. Li s-au ridicat o seamă de interdicții, iar la suirea sa pe tron, Evil-Merodach (Amil Marduc) a grațiat pe fostul rege Iehonia[219], care îndurase robia 37 de ani, dându-i și numele de *nas* (prinț), pe care știm precis că l-a purtat nepotul lui Iehonia, Sesbațar[220], înainte de a fi numit conducător[221] al celor care s-au repatriat.

Astăzi este un lucru cert că în comunitățile lor compacte, evreii au dus o viață destul de tihnită, așa încât profeții și preoții au putut să trăiască în voie tradițiile lor religioase și să le amplifice chiar.

Când munca pentru refacerea religioasă a națiunii israelite începuse să-și croiască un drum nou, a apărut la orizontul politic al lumii vechi Cirus, împăratul Persiei. Pe la 552 î.Hr., Cirus era un rege oarecare al Anzanului, dar curând după aceea și-a început cuceririle sale, trecând în rândurile vasalilor săi mai întâi Media, apoi Lidia și aproape toată Asia Mică. Rămăsese încă tare imperiul Babilonului, dar nu după mult timp, Cirus l-a atacat și nu i-a trebuit mult, căci în octombrie 539, Babilonul, capitala lumii, a fost cucerit de perșii lui Cirus. Toate statulețele care fuseseră înghițite de colosul babilonian au răsuflat ușurate. Ele aflaseră că Cirus este un rege blând și îngăduitor și trăgeau

nădejde să le elibereze şi pe ele. Desigur că iudeii nutreau aceeaşi speranţă. De aceea, profetul inspirat poate să strige plin de bucurie: „Aşa zic eu, Domnul Dumnezeu, unsului Meu Cirus, pe care-l ţin de mâna dreaptă, ca să dobor neamurile sub picioarele lui şi să dezleg cingătorile împăraţilor şi să deschid uşile şi porţile înainte-i ca ele să nu mai fie închise... Pentru servul Meu Iacob şi pentru Israel, alesul Meu, te-am chemat pe nume şi am făcut de preţuire numele tău, fără ca tu să Mă ştii..." (Ia. 45, 1-8).

Evreii aflaţi în Babilon se pocăiseră, întorcându-se din inimă la Dumnezeul lor şi acum îşi dădeau toată silinţa să meargă după legământul lui Moise, repus la loc de cinste. Când poporul se ruga lui Dumnezeu mai tare de iertare pentru infidelităţile din trecut, deodată apare eliberatorul făgăduit de Yahweh celor care se vor întoarce cu credinţă la Dânsul. Poporul este în culmea bucuriei. Cu şi mai tare hotărâre, iudeii se făgăduiesc să urmeze pe căile Domnului, văzând că Yahweh le da răsplata fiindcă se întorseseră la Dumnezeu.

Cirus a dat voie ca evreii, care vor, să se repatrieze, emiţând următorul edict: „Aşa rosteşte Cirus, împăratul Persiei. Toate împărăţiile pământului mi le-a dat mie Domnul, Dumnezeul cerului, şi El mi-a poruncit ca să zidesc templul din Ierusalimul cel din Iudeea. Deci oricine din voi, care este din poporul Lui şi vrea să meargă de bunăvoie, să pornească cu ajutorul Domnului său la Ierusalim, în Iudeea, ca să zidească zidul templului Domnului lui Israel, adică Dumnezeul din Ierusalim..."[222].

Cum au răspuns evreii la actul de bunăvoinţă al lui Cirus? Fără îndoială, cu un entuziasm nebănuit: numai că pentru cei mai mulţi entuziasmul a fost o simplă manifestare teoretică. Cei mai numeroşi n-au îndrăznit să înfrunte primejdiile drumului, nu s-au îndurat să-şi lase culcuşul cald din Babilon pentru sărăcia şi nesiguranţa din patria mamă, despre care generaţia tânără nu ştia decât din povestirile bătrânilor. Cei mai mulţi s-au mulţumit să-şi exprime simpatia lor pentru acţiunea de repatriere, ajutând cu ceva bani pe cei care plecau[223].

Adevăratul motiv pentru care cei mai mulţi evrei nu s-au mai întors în patrie pare să fie cel indicat de scriitorul iudeu Iosif Flavius[224]: „Mulţi au rămas totuşi în Babilon pentru că nu voiau să-şi părăsească averile".

Grupul de iudei care s-a hotărât să înfrunte orice risc şi să se repatrieze îl forma partea cea mai înfocată ce era decisă să trăiască riguros după Legea lui Yahweh. Întâi stătătorii acestor repatriaţi aveau acelaşi zel şi-şi aţinteau privirile spre o păzire scrupuloasă a Legii lui Yahweh şi spre o izolare, oarecum geloasă, a naţiunii sale. Ezechiel îşi închipuise naţiunea ca o asociaţie religioasă în care să nu existe o distincţie vizibilă între civil şi religios, ci totul să se raporteze direct la Yahweh şi templul Său. Aşa se face că cei repatriaţi se întreceau să traducă în acţiune viziunea profetului legislator. De aceea, după victoria lui Cirus asupra Babilonului şi edictul său de eliberare, un observator mai de departe ar fi recunoscut că întoarcerea exilaţilor nu era o fugă înapoi în patria de unde fuseseră deportaţi, ci mai degrabă un cortegiu solemn, escortat de Yahweh Însuşi, căci iată ce citim:

„Plecaţi, plecaţi, ieşiţi din Babilon,
Nu vă atingeţi de nimic necurat,
Ieşiţi din mijlocul lui;
Curăţiţi-vă, cei care purtaţi vasele Domnului;
Nu ieşiţi cu grabă, nu plecaţi în fugă,
Căci Domnul vă va ieşi înainte;
Dumnezeul lui Israel vă va întâmpina" (Is. 52, 11-12).

Înaintea oricărei preocupări se afla, deci, puritatea legală. Ieşirea din Babilon însemna retragerea dintr-un loc impur şi de aceea cei care purtau vasele templului lui Yahweh, pe care le aduceau în patrie, trebuia să se păzească de orice necurăţie.

Pentru noua comunitate iudaică ce revenea în patrie, viziunea unui Ierusalim restaurat şi trăind numai după o puritate legală scrupuloasă o făcea să izbucnească în strigăte de exaltare:

„Îmbracă-te în podoaba ta, Sioane,
Tu, Ierusalime, cetate sfântă;

Căci nu va mai intra în tine
Nici un necircumcis şi impur" (Is. 52.1).

Gândindu-se la această stare de mulţumire pe care aveau s-o guste în patria mamă, caravana cânta versuri ca acestea:

„Când Domnul a făcut întoarsă calea robilor Sionului,
Am fost ca unii care visează!
Atunci gura noastră a fost plină de izbucniri de veselie,
Iar limba noastră prididită de cântece!" (Ps. 126).

41. Dificultăţile întâmpinate la întoarcerea din Babilon

Visurile făurite pe calea reîntoarcerii de către eliberaţi aveau să se spulbere de realitatea din patrie, pe care au găsit-o pârloagă şi înghesuită de vecinii duşmănoşi. De aceea, primul gând al celor întorşi din exil a fost să marcheze printr-un act simbolic dorinţa lor de refacere. Lângă ruinele templului vechi au improvizat un altar primitiv, sărbătorind acest eveniment printr-o ceremonie solemnă. Cu aceasta se inaugura cultul Yahvistic. Abia în luna a XIV-a au reuşit repatriaţii să pună bazele noului templu. Dar intervin greutăţi mari de ordin politic. Samaritenii, respinşi de iudei să participe şi ei la rezidirea cetăţii şi a templului sfânt, au întreprins toate posibilităţile ca să şicaneze pe iudei. Intrigile lor ajungând până la Cambise, succesorul lui Cirus, au avut drept rezultat oprirea lucrărilor rezidirii templului mai bine de cincisprezece ani, care în programul legislativ al lui Ezechiel figura ca element principal. Sunt autori care cred că nu intrigile samaritenilor au contribuit la abandonarea rezidirii templului[225], ci alte cauze. Desigur, interesul personal al repatriaţilor a făcut să amorţească râvna iniţială faţă de preocupările religioase.

Abia la îndemnurile aprinse ale profeţilor Agheu şi Zaharia, în anul 520, vor reuşi să aprindă vechea ardoare de rezidire a templului sfânt, care reîncepe sub Darius I, fiul lui Istaspe. Urcarea pe tron a acestuia, care nu era din linia

directă a lui Cirus, a produs mari revolte în imperiu, cu deosebire în Asia Mică, ce au ţinut luni în şir, făcând situaţia foarte nesigură. De această stare au profitat Agheu şi Zaharia pentru a agita ideea reconstrucţiei templului şi mai ales pentru a împrăştia deziluzia bătrânilor poporului, care văzuseră splendoarea templului lui Solomon. Pe aceştia Agheu îi mângâia zicându-le că „acest templu va fi onorat prin intrarea în el a lui Mesia. Deci, slava casei acesteia va fi mai mare decât a celei dintâi" (Agheu 2, 6-9). Şi de data aceasta profeţii proiectau prezentul pe fondul timpurilor mesianice şi, spontan, treceau de la actualitatea simbolizândă la viitorul simbolizat[226]. Yahweh va zgudui cerul şi pământul şi se vor cutremura popoarele (Agheu 2, 6; Zah. 1, 15). Dar timpurile noi, deşi în aparenţă sărace, vor fi pline de măreţie, fiindcă vor fi pline de darurile tuturor naţiunilor păgâne (Agheu 2, 7-9; Zah. 2, 11), care vor adora pe Yahweh (Zah. 8, 21) şi pentru care reconstructorul său principal (adică Zarubabel, descendent din casa lui David) va reprezenta „vlăstarul" din coapsa lui David, adică pe viitorul Mesia (Zah. 6, 12; 4, 6 sq).

Glasul profeţilor a fost ascultat. Sub conducerea lui Zarubabel şi a marelui preot Iehoşua, poporul începe să reconstruiască templul, cu convingerea că nesiguranţa din lume este preludiul venirii lui Mesia. Vestea că Darius a pacificat revoltele din imperiu a indispus pe popor. Lucrul acesta face ca el să-şi transpună idealurile din sfera politică în cea religioasă, şi anume asupra persoanei marelui preot. În primăvara anului 515, locaşul sfânt a fost terminat. Care a fost viaţa comunităţii iudaice după reconstrucţia templului al doilea[227], cărţile Ezra şi Nehemia nu mai spun aproape nimic. O perioadă de aproximativ şaptezeci de ani este trecută sub tăcere. Din menţiunile profetului Maleahi aflăm că elanul religios al poporului s-a frânt brusc. A intervenit o nouă perioadă de neglijenţă şi delăsare. S-au contractat căsătorii mixte cu femei luate din popoarele vecine idolatre, s-a introdus camăta şi stoarcerea săracilor şi însuşi serviciul liturgic de la templu decade în chip regretabil. Împotriva acestor stări de decadenţă ia poziţie dârză profetul Maleahi, către anul 450 î.Hr., care strigă:

„Este oare cu cale ca omul să înşele pe Dumnezeu, cum Mă înşelaţi voi? Şi tot voi vă întrebaţi: cum Te-am înşelat? Cu zeciuiala şi cu pârga. Când aduceţi jertfă un miel orb, n-aveţi vină? Când aduceţi unul şchiop ori cu racilă, n-aveţi vină? O, de ar închide cineva din voi uşile templului, ca să nu mai aprindeţi în zadar focul pe altarul Meu! Nu simt nici o plăcere pentru voi şi nu-mi dă inima ghes la darurile voastre, zice Domnul" (Mal. 1, 8-11). Ca şi Agheu şi Zaharia, profetul Maleahi are în vedere timpurile mesianice. El vede că se apropie marea zi a lui Yahweh, care va fi precedată de venirea lui Ilie şi întrevede cum numele lui Yahweh va fi cinstit de toată lumea, de către naţiunile străine, prin mijlocirea unei jertfe de curăţire, care va înlocui sacrificiile defectuoase, oferite de iudei în templul din Ierusalim (Mal. 1, 11 sq).

Cartea acestui profet închide în canonul iudaic acţiunea *nabiimilor*, adică a profeţilor. Profetul dispare complet din viaţa istorică a lui Israel, pentru a face loc unui alt agent în slujba lui Dumnezeu: *scribul*[228].

42. A doua caravană

Am amintit mai sus că evreii, într-o bună parte, în special cei mai înstăriţi, au rămas în Babilon şi n-au plecat cu Zarubabel în patrie. Aceştia au continuat să-şi ducă viaţa lor religioasă după modelul inaugurat de Ezechiel şi şcoala sa. Cu multă simpatie, evreii din Babilon se interesau de starea în care se află fraţii lor reîntorşi în patria comună. Spre marea lor surprindere, au aflat că, după rezidirea templului, noua comunitate degenerează în ceea ce priveşte zelul ei religios. Aflaseră de asemenea că intervenţia proorocului Maleahi nu şi-a avut efectul dorit. Populaţia, în frunte cu tagma preoţească, se complăcea într-o delăsare totală.

Spre a nu lăsa să se prăbuşească totul la pământ, intervin energic două personalităţi: Nehemia şi Ezra, care vin cu firmane împărăteşti, spre a nu fi împiedicaţi de samariteni.

După cum reiese din genealogia sa, Nehemia nu făcea parte nici din clasa preoţească, nici din cea a profeţilor, totuşi era animat de soarta naţiunii sale, pe care n-o vedea prosperând decât dacă mergea strâns lipită de Dumnezeu. De aceea, în rândul întâi, el se sforţează să izoleze comunitatea naţională de popoarele vecine. Pentru aceasta, a refăcut zidurile cetăţii sfinte, care de aci înainte să fie o adevărată citadelă religioasă (Neh. 7, 1-3), aşa cum se prevede în profeţia lui Ezechiel despre noul Ierusalim. Pe plan social, Nehemia condamnă căsătoriile mixte, adică ale iudeilor cu femei de alt neam, căutând să stârpească şi alte abuzuri care se practicau pe o scară întinsă: călcarea Sabatului, camăta, neplata dărilor către templu etc.

După cum însuşi ne spune (Ezra 7, 11), Ezra a fost preot şi cărturar. Cum era şi firesc, el a activat mai mult în domeniul cultului şi al cunoaşterii Legii. Tradiţia iudaică şi cea creştină îl recunosc pe Ezra ca cel care a promulgat Legea lui Yahweh, adică cel care a pus-o în vigoare, dar n-a alcătuit-o el, cum vrea să ne convingă critica modernă liberală. Într-o reuniune a întregului popor, convocată de Nehemia după construirea zidului de împrejmuire al Ierusalimului, Ezra a citit în public cartea: „Thora lui Moise" (Neh. 8, 1 sq), care, lucru precis, este Legea dată de Yahweh pe Sinai, dar niciodată împlinită integral de naţiune (9, 26-34). Pe această Thoră (Lege) a interpretat-o şi a lămurit-o poporului (8, 13) zile în şir. Într-o altă adunare generală a poporului, Ezra a fixat în scris promisiunea de împlinire a Legii proclamată de curând, iar majorităţile populare au semnat documentul de adeziune (9, 38; 10, 29). Scribul Ezra făcea legătura poporului cu „trecutul", fie în substanţă, fie în formă, aşa cum făcuseră profeţii.

Naraţiunea biblică cu privire la această renovare solemnă a „legământului" (berith) spune că: „din zilele lui Iozua, fiul lui Navi, până în ziua aceasta, fiii lui Israel nu mai făcuseră aşa ceva" (Neh. 8, 17). Şi, desigur, solemnitatea va fi fost grandioasă, iar râvna comunităţii sinceră. De fapt, de acum va începe actualizarea idealurilor societăţii naţional-religioase, trasată în Babilon prin observarea religioasă a acestei Legi, ce fusese codificată puţin mai înainte. Se va intra adică în iudaismul practic. Însă cât va dura această

practică şi cât va rezista acel zel? Nu trecuseră mulţi ani de la această solemnitate (cam 20) când Nehemia, venind a doua oară la Ierusalim, va găsi că Sabatul era profanat, zeciuiala către templu nu se plătea, leviţii părăsiseră serviciul liturgic, iar căsătoriile cu femeile idolatre şi străine erau mai numeroase ca prima dată (Neh. 17, 6). Poporul „cel tare la cerbice", adică aplecat spre păcat, nu se va dezminţi. Cum s-a comportat în „vechime", va continua să se comporte, mai mult sau mai puţin, şi în era nouă[229].

CAPITOLUL AL VI-LEA

Iudaismul

43. Cărturarii

După întoarcerea evreilor din exilul babilonic, Iudeea nu era decât o provincie măruntă pierdută în imensitatea vastelor imperii care s-au succedat la hegemonia lumii. Având experienţa trecutului, iudeii au înţeles că este mai bine să te situezi pe poziţia de prieten cu împărăţiile puternice decât să intri în conflict cu ele, participând la vreo coaliţie oarecare. Nemaifiind preocupată deci de cancanurile politicii externe, comunitatea iudaică postexilică s-a dedat la preocupări de ordin spiritual, religios în rândul întâi. Thora (Legea) a devenit obiectivul principal. Constituind norma, singura normă valabilă, de conducere a vieţii obşteşti şi individuale, Thora trebuia pusă la îndemâna tuturor. Poporul trebuia să o cunoască şi s-o înţeleagă. De aceea, studiul Thorei devine o preocupare constantă, devine o obligaţie morală, o necesitate socială, dar şi un zid de apărare contra influenţelor nefaste din afară. La început, primii cunoscători şi predicatori ai Thorei au fost preoţii şi leviţii. Cu timpul însă, s-au ridicat şi dintre laici oameni cunoscători ai Legii. Erau sufletele aprinse pentru Dumnezeu şi cuvântul Său. Aşa a luat naştere tagma sau clasa „*sofer*-imilor", adică a *cărturarilor*. Tagma preoţească, treptat, treptat, s-a transformat într-o tagmă cărturărească.

Crearea acestei clase de cărturari este un moment important în viaţa comunităţii iudaice. Devenind un bun comun, Legea nu mai constituia un bun preoţesc exclusiv, ca pe timpurile preexilice, când cunoaşterea ei era circumscrisă la

zidurile templului. Acum, fiind promulgată public, ca normă de conduită ce reglementa amănunţit nu numai viaţa colectivităţii, ci şi actele cele mai mărunte ale vieţii individuale. Legea se cerea cunoscută de fiecare iudeu, pentru a-şi îndrepta viaţa potrivit prevederilor ei.

Legea era un text sacru, rezultat al unei revelaţii divine, deci imuabilă. Dar cerinţele vieţii fiind multiple şi variabile în spaţiu şi evolutive în timp, de aceea se impunea o lucrare continuă de explicare şi comentare a Thorei, ce aveau drept scop să armonizeze neschimbabilitatea textului sfânt cu cerinţele variabile ale vieţii. Pentru această uriaşă operă – concretizată mai târziu în vastul labirint al Mişnei şi Ghenariei ale Talmudului – nu preoţii erau cei mai indicaţi. Preotul era, prin esenţă, un oficiant cultual, un sacrificator. Activitatea sa era toată absorbită de practicile cultuale ce trebuia săvârşite după observarea riguroasă a nenumăratelor prescripţiuni. El era legat de templu şi astfel departe de viaţa profană, cu problemele ei multiple şi cerinţele sale vremelnice, în continuă evoluţie. Preotului îi lipsea deci contactul cu marile mase, în special cu cei de la ţară. Preotul nu putea fi un adevărat învăţător al poporului. Aşa a luat fiinţă tagma scribilor[230].

Mulţumită binevoitoarelor edicte date de Cirus şi succesorii săi, comunitatea iudaică s-a bucurat de tihnă şi a putut să se adâncească în chestiuni religioase. Poate că din această cauză dispare regalitatea, iar statul devine iarăşi un stat teocratic în care marele preot avea puterea supremă. Evreii se numeau de acum iduei nu pentru a arăta o origine naţională, ci pentru a exprima o unitate de credinţă. Noţiunea de iudeu, elaborată în Iudeea, capătă de aceea înţelesul de adept al unei credinţe şi învăţături anumite. Lumea iudaică se strângea în jurul Scripturii (Thora) ca în jurul unui steag nou. Caracteristic pentru noul spirit ce se forma era grija omului de a şti pentru fiecare faptă ce o săvârşea dacă ea corespunde prescripţiilor „Legii".

Marele preot conducea treburile statului, ajutat de un „sfat", compus din şaptezeci de bătrâni, care judeca procesele în ultima instanţă şi veghea la împlinirea perfectă a Legii. Toţi membrii acestui sfat erau recrutaţi dintre soferimi (scribi). Toate jurisprudenţele soferimilor, adică interpretarea textului Scripturii, făcută de ei, au dat naştere Midraşului (comentariul) la Scriptură. Sfatul celor şaptezeci de soferimi mai târziu a fost numit Sanhedrin.

44. Diaspora şi elenismul

Viaţa statului iudeu evolua în făgaşurile săpate de scribi, liniştită şi fără evenimente de seamă. Locuitorii din Iudeea urmăreau de departe luptele ce se dădeau din când în când la graniţa ţării între perşi şi egipteni, fără să participe în nici un fel.

Lucrul acesta a durat până la 332, când Alexandru cel Mare a unit sub sceptrul său toată Asia Mică, Fenicia şi Siria, făcând să se întindă peste tot acel curent cultural înnoitor, cunoscut sub numele de *elenism*, care va pătrunde şi prin zidul cel îngrădit al comunităţii iudaice. De acum înainte nu va mai fi ca sub perşi, ci Palestina va fi tot mai mult implicată în evenimentele politice generale ale timpului.

Începând cu secolul al III-lea î.Hr., ne întâlnim şi cu fenomenul numit *diaspora*, adică al împrăştierii iudeilor în toată lumea elenistică. Cartea *Oracolelor Sibiline* are un text care spune despre Israel: „Tot pământul este plin de tine, chiar şi marea"[231]. Istoricul Iosif Flaviu afirmă că cu greu ai putea găsi un oraş unde să nu se afle şi un iudeu. În Egipt, către era creştină, vor fi ca la un milion. Două din cele cinci cartiere ale oraşului Alexandria vor fi locuite de ei. Îi vom vedea în Lidia, în Frigia, în Sardes, Pergam, în insulele greceşti, chiar în Delos, care era capitala religioasă a cultului elenic, unde îşi clădiseră o sinagogă. Peste tot constituiau comunităţi şi, supunându-se statului în care se aflau, creau pentru ei anumite drepturi, printre care şi acela de a se judeca între ei.

Egiptul pare să fi fost locul de preferinţă al acestei diaspore iudaice. Din cele aflate în papirusurile descoperite în

insula Elefantina[232] se vede că în Egipt existau evrei chiar din secolul al VI-lea î.Hr., căci la 525, când Cambise cucerește imperiul faraonic, în Elefantina exista o colonie iudaică ce-și construise un templu pentru Dumnezeul lor IHW (= Yahweh).

Mai numeroși erau iudeii în Egiptul de jos, unde-și construiseră o comunitate foarte puternică, cu nimic mai prejos decât cele din Palestina și Babilon[233]. Pentru această comunitate, marele preot Onias IV, fugit din Ierusalim din cauza fiilor lui Tobia[234], a construit în Leontopolis din districtul Heliopolis un templu lui Yahweh, care rivaliza cu cel din Ierusalim[235].

Răspândirea evreilor în diaspora le-a dat prilej iudeilor să vină în contact cu viața grecească. Impresionați de aspectul minunat al artei grecești, ei au fost atrași în mod natural de noua concepție a vieții ce li se oferea. Ignorând încă filozofia greacă, iudeii admirară cu entuziasm crescând forma vieții grecești, o imitară și, pasionați, ca toți orientalii, o iubiră până la uitarea de sine. Din grădinile și viile Iudeii se înălțau cântece și imnuri în cinstea lui Bachus. Lucrul acesta deschidea o breșă serioasă în centrul spiritual al iudaismului, Ierusalimul. Această infiltrare elenistică a fost lentă și graduală, dar continuă, încât chiar în prima jumătate a secolului al II-lea î.Hr. a câștigat o foarte serioasă partidă printre iudeii din Palestina, în timp ce în Alexandria dăduse iudaismului de acolo un aspect foarte diferit de cel tradițional din Țara Sfântă.

45. Elenizare silită

Infiltrația elenistică, venită pe cale egipteană, avea să ia o formă dictatorială în timpurile când Palestina trecea din stăpânirea egipteană sub suzeranitate siriană. În 203 î.Hr., Antioh al III-lea cel Mare, învingând pe egipteni, partidul pro-Antiohia a făcut ca Iudeea să i se supună de bunăvoie. Acest partid, compus din pătura avută, dă dovadă de un

mare dezmăț: se leapădă de credința și tradiția evreiască și adoptă viața și obiceiurile grecești ca să obțină încrederea guvernului sirian. La sud de Acra se construia un gimnasion. Preoții părăseau altarele spre a lua parte la luptele atletice. Un mare preot, Iason, trimise trei sute de drahme pentru serbările date în onoarea lui Hercule din Tir. Nobilii socoteau că a sosit timpul când toată lumea trebuie să se grecizeze. Interesante au fost schimbările de nume. Iosua devine Iason, Eliakim se transformă în Alkinus, iar Menahem în Menelaus[236].

Cel care voiă să elenizeze forțat pe evreii din Palestina a fost Antioh al IV-lea Epifane. Acest tiran extravagant, care trecuse de la stoicism la epicureism, de la o ținută înaltă la un cinism vulgar, își merita porecla căpătată printr-un joc de cuvinte, ca cel de Epiman (= țicnitul), în loc de Epifane (= Dumnezeu arătat). Sub pretextul că își unifica statele care-i compuneau regatul, s-a aruncat cu toată forța asupra viesparului palestinian. Iudeii credincioși au văzut în el „ființa care sfâșie, vicleanul în purpură, crudul..."[237] În Iudeea spiritele erau agitate. Masele se opuneau înnoirilor propuse și introduse de nobili. Asimilații, care voiau să-și impună punctul lor de vedere, chemară pe Antioh să facă liniște în țară. Acesta veni, alungă pe marele preot Onias al III-lea și puse în loc pe fratele său Iosua, care numaidecât se numi Iason Antiohene și dădu Ierusalimului numele de Antiohia, lucru care produse o criză violentă. Fiindcă fusese oprit de romani să atace Egiptul, Antioh se îndreptă furios către Ierusalim, și anume către templu, inima Yahvismului. În 168, el intră în Sfânta Sfintelor și ia tezaurul aflat aici, candelabrele și altarul de aur. Au fost uciși iudei pioși cu miile. Zidurile de împrejmuire ale Ierusalimului au fost distruse. O citadelă, adică o fortăreață, a fost clădită aproape de templu (Akra) și păzită de o garnizoană puternică. Iar drept culme, la 15 decembrie 167, a fost ridicată în templul însuși „acea urâciune a pustiirii" profetizată de Daniel, adică statuia lui Zeus Olimpianul, fără îndoială, constuit după trăsăturile lui Antioh însuși. De atunci a fost interzisă citirea Thorei, celebrarea Sabatului, circumciderea primilor

născuți etc. Era persecuția religioasă cea mai tipică, prima din cele cunoscute de istorie. Poporul iudeu fierbea de mânie. S-a început opoziția mai întâi prin rezistența individuală. Pentru a nu viola Legea, unii au găsit în străfundurile inimii lor vechiul ideal patriarhal și s-au refugiat în locuri retrase cu turmele lor. Aceștia au fost numiți *Asidimi*, adică pioșii[238]. Alții au mers mai departe în eroismul lor. Ne este povestită uciderea venerabilului Eleazer, în etate de 90 de ani, dar un împlinitor riguros al Legii, care refuză să mănânce carne de porc, oprită de Legea mozaică, chiar și atunci când mulți dintre prietenii săi, pentru a-i scăpa viața, voiră să-i înlocuiască această carne cu alta permisă. Dar Eleazer le-a răspuns: „Nu voiesc să dezonorez bătrânețile mele și să las tinerilor un exemplu nenorocit" (II Macabei 6, 18-31). El a fost omorât, dar a lăsat nu numai tinerilor, dar și întregii națiuni un mare exemplu de virtute. Un alt exemplu și mai mișcător de tărie în credință l-a dat o familie compusă din șapte frați și admirabila lor mamă, Salomea. Ei au fost siliți să aducă sacrificii idolilor și să mănânce carne de porc, dar refuzând au fost omorâți în chinurile cele mai grozave (II Mac. 7, 1-42). Biserica creștină serbează pe acești martiri sub numele de: Cei șapte frați Macabei[239]. Biserica Orientală îi serbează la 1 august.

Odioasa persecuție a lui Antioh a avut două efecte. Pe de o parte, mulți iudei care simpatizau cu elenismul acum apostaziază total și se grecizează, iar pe de altă parte, mulți iudei căldicei, nu fierbinți în credință, s-au dezmorțit și s-au unit cu cei hotărâți pentru Yahweh, care în numele religiei și al patriei se vor război[240].

46. Macabeii sau Amoneii

Asidimii, de care am amintit mai sus, nesimțindu-se în stare să se înfrunte cu seleucizii (sirienii), cum am văzut, au plecat din Ierusalim în orășelele și localitățile mai puțin accesibile autorităților siriene. Acționând astfel, ei se îndepărtau nu numai de persecutorii lor străini, ci și de contactul cu acei iudei care trecuseră la elenism, în special din clasa sacerdotală. Astfel, ei se țineau departe de toți inamicii Yahvismului. Din această cauză, au fost numiți „separații" (în ebraică, *perușim*, din care au ieșit fariseii). Prigoana ajungându-i și în locurile lor retrase, Asideii n-au mai putut îndura și au trecut la luptă activă. Semnalul l-a dat preotul Matatia cu cei cinci copii ai săi. Grupuri, grupuri de asidei și de iudei s-au adunat în jurul lui Matatia. Sub Matatia au început mai mult luate de gherilă, avantajoase pentru iudei, lucru care i-a făcut să prindă curaj. Atacul la șes s-a dat sub al treilea fiu al lui Matatia, sub Iuda, care a fost poreclit Macabi și de la el acest nume s-a dat dinastiei din familia sa, care a purtat numele de Macabei.

Iuda Macabeul a repurtat o victorie desăvârșită și, profitând de dificultățile interne ale Siriei, și-a îndreptat privirile către aranjarea treburilor Iudeii. În decembrie 164 î.Hr., în templul purificat de profanarea idolatră reîncepe să se oficieze cultul yahvistic. Lucrurile nu erau definitive, căci sirienii și cu ei partizanii lor elenizați din Iudeea doreau să revină la dispozițiile lui Antioh, iar partida iudeilor credincioși dorea să le șteargă pentru totdeauna. Luptele au început și au durat. Căzând în luptă Iuda Macabeul, la conducerea armatei a venit fratele său Ionatan și mai apoi Simion, sub care se obține o victorie completă, datorită luptelor pentru succesiune la tronul sirian.

Printr-un plebiscit, ținut în septembrie 140 î.Hr., națiunea a conferit lui Simion cea mai înaltă putere civilă și religioasă, proclamându-l „hegemon și mare preot, în eternitate, până ce va răsări un profet credincios" (Mac. 14, 41).

Simon primea acele demnități pentru meritele pe care le câștigase familia sa în ridicarea națiunii. Totuși, el n-a fost proclamat rege al lui Israel, pentru că acest titlu nu putea aparține decât unui descendent din casa lui David, mai ales viitorului Mesia, iar familia Macabeilor n-avea această descendență. Într-adevăr, pare că la acest lucru se gândea poporul prin clauza: „până ce va răsări un profet credincios". Profetul prin excelență avea să fie Mesia și de aceea numai până

la venirea Lui puterea civilă şi religioasă, cea mai mare putere, fu încredinţată Macabeilor ca vicari substituiţi[241].

Murind şi Simon, ultimul Macabeu, îi urmează la conducerea statului fiul său, Ioan Hircan (134-108), şi cu el începe dinastia regulată zisă a Asmoneilor.

Din pricina luptelor pentru succesiune la tronul Iudeii pretendenţii fac apel la romani. Pompei, renumitul general roman, care se afla în Siria, vine să pună ordine, dar din acel moment Iudeea cade sub stăpânirea Romei. La intrigile lui Antipater, un viclean idumeu, luptele pentru succesiunea tronului aduseră pentru a treia oară trupele romane pe pământul Palestinei şi prin moartea lui Antigon, fiul lui Aristobul II, se stingea ultimul descendent din dinastia Asmoneilor, la anul 37 î.Hr. romanii instalaseră pe Irod Idumeul ca rege al Iudeii, pe care-l numiseră încă din anul 40 î.Hr.

47. Irod cel Mare şi familia sa

Irod, pe care istoria îl numeşte „cel Mare", a fost mare în nelegiuiri, căci ucisese fără milă pe Hircan, marele preot, masacrase pe Babas, o rudă din familia Amoneilor. De teamă să nu fie înlocuit la domnie, şi-a ucis propria-i soţie, pe frumoasa Mariamna, pe mama acesteia, pe Alexandra, pe Iosif unchiul şi pe Costabar, cumnatul său. Dintre nobilii iudei care formau Sanhedrinul a ucis 45. La cei bogaţi şi de neam dintre aceştia le confiscase averile. Temându-se de proprii lui copii, Alexandru şi Aristobul, a poruncit să fie sugrumat. Chiar cu cinci zile mai înainte de moartea sa, a poruncit să fie omorât unul dintre cei mai credincioşi fii ai săi, Antipater. Şi ca să moară cu conştiinţa împăcată (!?), a legat cu jurământ pe sora sa, intriganta Salomea, să suprime pe toţi nobilii ţării, pe care el îi închisese în Ierihon, în preajma morţii sale. Sfânta Evanghelie îl cunoaşte ca pe „ucigătorul miilor de prunci nevinovaţi".

Trăind în mijlocul unei populaţii ostile, Irod împânase ţara cu spioni, care-i raportau tot ce se spunea despre dânsul

şi astfel puţini scăpau de setea lui de sânge. Mâna pe care nu putea s-o muşte, o lingea, de aceea cu extraordinară abilitate a reuşit 45 de ani să fie prietenul Romei, de care depindea stabilitatea tronului.

Idumeu de neam, iudaizat din calcul, a fost un monarh de spirit elenistic. Abil, ca să facă şi ceva pe placul iudeilor, a refăcut templul din Ierusalim, care este drept că a durat mult şi impunea prin frumuseţe şi strălucire. De departe se vedea acoperişul înalt al templului cu vârful lui de aur. De jur împrejurul sanctuarului se aflau arcade şi curţi în felul celor din timpul lui Solomon. Intrarea străinilor în curtea interioară a templului era interzisă. Templul, sfinţit cu mare pompă în anul 18 î.Hr., a fost pus sub protecţia împăratului August. Un vultur de aur, aşezat deasupra uşii de la intrare, simboliza puterea romană.

Fiind un spirit elenistic, Irod a construit teatre, hipodromuri şi arene. În ciuda iudeilor, a refăcut oraşul Samaria, în anul 25 î.Hr., înzestrându-l cu palate, grădini şi un templu păgân, dându-i numele de Sebaste[242]. Pe coastele Mării Mediterane a zidit oraşul Cezareea, luxos şi elegant, nesfiindu-se să ridice acolo un templu roman.

Din punct de vedere al religiei lui Yahweh, Irod figura ca un sceptic, totuşi s-a silit să nu jignească direct sentimentul religios al iudeilor, construind templul, cum am spus, şi purtând grijă să fie observate scrupulos prescripţiile liturgice. Dar toate acestea le făcea din oportunism politic.

Imitând pe tatăl său, Irod împărţise regatul la cei patru copii rămaşi în viaţă. *Arhelau* (4-6) a primit Iudeea, Samaria şi Idumea, *Irod Antipa* (4-40), Galileea şi Perea, *Filip*, Batanea, Auranotia şi Trahonitis, iar *Salomea* doar câteva oraşe. Scurta domnie a lui Arhelau a fost tulburată de grave revolte, produse de instigatori şi de atitudinea neînţeleaptă a regelui. Trupele romane ale guvernatorului din Siria, venite, au întărâtat şi mai mult furia poporului. Un galilean, Iuda din Gamala, a înfiinţat celebrul partid al zeloţilor[243], cu scopul hotărât de a lupta contra Romei. Legiunile lui Varus reuşesc să înăbuşească răscoala şi să restabilească liniştea în Iudeea şi Ierusalim. Arhelau, dus la Roma, va fi detronat şi exilat în Galia, în orăşelul Viena (6 d.Hr.).

Toate provinciile de mai sus, după scurta domnie a lui Agripa I (41-44), au trecut direct sub dominaţie romană, fiind conduse de procuratori.

48. Viaţa iudaică sub procuratori

În perioada care ne interesează, procuratori au fost: Cumanus (48-52), Felix (51-59), Festus (59-61), Albinus (61-63) şi Gesius Florus (63-66). Unii dintre ei s-au ridicat la înălţimea funcţiei pe care o ocupau, dar alţii s-au purtat cu asprime şi au reuşit să provoace pe iudei.

În timpul acesta de amărăciune pentru naţiune, căci suportau greu jugul roman, cărturarii găseau consolare în studiul *Thorei*, adunându-se în jurul marilor învăţaţi, pe vremea aceea, Iohanan ben Zakai. Acesta explica Biblia la umbra arcadelor templului. Populaţia Ierusalimului şi a Palestinei era divizată în două: a) Partizanii şcolii lui Hilel, care erau pacifici; ei acceptau continuarea stăpânirii romane cu condiţia de a avea libertate religioasă, ceea ce romanii asigurau deplin. b) Partizanii naţionaliştilor intransigenţi, care voiau ca ţara lor să n-aibă nimic comun cu păgânii. Aceştia erau zeloţii de care am amintit. În timpul ultimilor procuratori, şeful naţionaliştilor era un oarecare Eleazar ben Anania. O parte dintre ei, cei mai violenţi şi nedisciplinaţi, erau numiţi „sicari", fiindcă se serveau de un mic pumnal numit „sica". Aceştia ucideau fără cruţare pe oricine bănuiau că-i duşmanul lor.

Cel care a provocat răscoala iudeilor şi pe urmă războiul cu Roma a fost procuratorul Gesius Florus. Acesta, prin cinismul său, a scos din fire pe iudei şi a aprins apoi focul războiului prin măcelărirea gărzii Ierusalimului. Starea de umilinţă în care ajunseseră era interpretată de iudei ca ultima încercare la care Yahweh mai pune poporul Său. Îndată urma să apară Mesia ca un cuceritor, care va supune toată lumea păgână sub stăpânirea iudeilor. Exista în toată naţiunea o aşteptare spasmodică. Se explicau semnele prevestitoare ale timpului. Se căuta orice cale pentru a grăbi venirea acelei ore.

În această atmosferă febrilă, izbucni războiul contra Romei în anul 66 după Hristos. Ce a urmat se ştie: în august 70 d. Hr., Ierusalimul era dărâmat, templul sfânt ars şi naţiunea iudaică împrăştiată.

O ultimă încercare a iudeilor de a se război cu romanii, sub Adrian, a avut drept rezultat încetarea în Palestina, în anul 135, a oricărei vieţi iudaice.

49. Teocratism politic (legalism)

După exil, timp de mai bine de cinci secole, Israel nu mai este un stat, căci nu mai are regi, dar nu este nici o biserică în sensul termenului creştin. După exil, Israel este un stat constituit din alianţa strânsă a naţiei şi a religiei, alianţă concentrată într-o singură Lege, prin intermediul unei singure autorităţi: marele preot. Acest fel de regim, al cărui egal nu ştim dacă a mai existat cândva în lume, neapărat trebuie să ducă la un teocratism politic.

Poporul nu mai este cel israelit, ci este „Poporul Legii", adică cel care se conduce după prescripţia Thorei.

Din cauza vitregiilor vremii, pe măsură ce comunitatea se strângea în jurul „Legii", care era salvarea ei, oamenii pe umerii cărora se sprijinea un astfel de regim teocratic căpătă importanţă din ce în ce mai mult.

Cine au fost aceştia? Au fost preoţii şi scribii, oamenii cultului şi ai Legii. Preotul fiind absorbit de multiplele ocupaţii cultuale la templu, sarcina explicării Legii cădea asupra scribilor. Pe măsură ce în Israel Legea ocupa locul primordial, cei care o cunoşteau în fond au căpătat cea mai mare consideraţie. Aceştia au fost scribii (*soferim*), acei cărturari care îşi au începutul chiar în exilul babilonian. Ei nu numai că citesc poporului Legea din limba ebraică în cea aramită, dar o şi explică, şi în felul acesta o lărgesc în aplicaţiile sale. Prin învăţătura pe care ei o dau poporului, cărturarii fac din Lege,

din lectura ei, din meditarea pe marginea acesteia etc. fundamentul vieții religioase al națiunii iudaice.

Adevăratul loc de acțiune este sinagoga, acel centru de reuniune care în timpul exilului apare ca foarte modest, dar care, încetul cu încetul, capătă o importanță deosebită, atât în Iudeea, cât și în diaspora[244]. În principiu, sinagoga nu se opune instituției templului. În sinagogă nu există cult. Aci se citesc numai *Legea* și *Profeții*. La templu, preoții se îndeletniceau cu actele rituale și slujbele de tot felul. La sinagogă, din contră, scribii se ocupau de religie în chip teoretic și spiritual.

Din nefericire, ambele direcții aveau aceeași lipsă, căci atât clasa preoțească, cât și cea a cărturarilor puneau toată greutatea pe literă: preoții, ca să se împlinească întocmai ceremoniile prescrise de Lege, iar cărturarii ca să se împlinească comentariile scribilor asupra aceluiași text. Pericolul era acela că se neglija spiritul religiei, care se uita din ce în ce mai mult.

Datorită „legalismului" postexilic, adică împlinirii riguroase a literei Thorei, niciodată mai mult ca în perioada aceasta nu s-a lucrat în domeniul religios. S-au strâns toate scrierile vechi, s-au colecționat și s-au mai compus cele cerute de nevoile timpului[245].

Acum se completează *canonul* cărților Vechiului Testament. La prima secțiune: *Thora*, a cărei ultimă proclamare a făcut-o Ezra, au fost adăugate celelalte două secțiuni: *Nabiim* (profeții) și *Ketubim* (aghiografele grecilor, adică scrierile didactice). În secțiunea *Nabiim*, pe lângă anumite cărți profetice și istorice vechi (la un loc numite Profeții anteriori) au fost introduse și scrierile proorocilor postexilici: Agheu, Zaharia și Maleahi. În secțiunea *Ketubim* au fost conservate cântecele naționale și religioase (Psalmii) și scrierile gnomice (sapiențiale)[246]. La această ultimă secțiune va contribui și Egiptul, căci pe acest pământ vor lua naștere acele scrieri care vor intra numai în Biblia grecească[247] și care în epoca creștină se vor numi deuterocanonice[248], iar unele din ele apocrife.

Obișnuiți cu izolarea și cu exclusivismul iudaismului palestinian, vom rămâne foarte surprinși când vom vedea că

textul sacru al Thorei, scris în limba ebraică, socotită și ea sfântă, va fi tradus într-o limbă păgână. Și totuși, nevoia iudeilor din Egipt și de pe litoralul Mării Mediterane a cauzat traducerea cărților sacre în limba greacă. Iudeii din diaspora și în special cei din Egipt, căci erau cei mai numeroși, la criticile și la slujbele din sinagogi nu mai înțelegeau limba ebraică și astfel au simțit nevoia traducerii cărților sfinte în limba accesibilă lor, cea greacă. Așa a luat ființă Septuaginta, traducerea grecească a Vechiului Testament, numită așa fiindcă, după cum ne informează epistola lui Aristea[249], la traducerea acesteia au lucrat șaptezeci de bărbați. S-a tradus mai întâi, în prima jumătate a secolului al III-lea, secțiunea Thora (Pentateuhul) și treptat și celelalte două secțiuni, încât la finele secolului al II-lea î.Hr. tot Vechiul Testament era tradus în limba greacă.

50. Scrieri iudaice apărute după exil, dar neintrate în canon

Nu toate cărțile religioase scrise în epoca postexilică au intrat în canonul biblic. Sunt multe producții care au rămas în afară. Le vom aminti pe cele mai de seamă, după genul în care au fost concepute.

1. *Apocaliptica* este un gen literar care apare în timpurile de mari frământări prin care a trecut statul iudeu (200 î.Hr.) până ce și-a găsit sfârșitul în anul 70 d.Hr. După cum o spune termenul grecesc (ἀποκάλυπτω = a da pe față ceva secret), literatura apocaliptică avea să cuprindă descoperiri eshatologice, adică ceea ce urma să se întâmple în timpurile de apoi cu lumea, în general, și cu Israel, în special. Scrierile acestea seamănă cu cele profetice, dar se deosebesc mult de acelea prin cuprinsul lor fantastic și universal. Profeții Vechiului Testament predicau un monoteism superior, prin care Israel se va menține ca națiune și va fi recompensat cu daruri divine. Apocaliptica pleacă de la aceeași idee, dar trece peste cercul îngust al lui Israel, căci are în vedere

triumful final al binelui asupra răului, precum şi al lui Israel asupra naţiunilor păgâne.

Dacă profetismul îşi propunea să corecteze lumea contemporană, referindu-se la timpurile prezente, dar pregătind pe cele viitoare, apocaliptica a fost mai radicală. Cu un pesimism total, ea proclama falimentul întregii lumi contemporane, care va trebui să fie renovată din temelie şi, printr-o regenerare, să facă loc unui cer şi pământ noi, în care să triumfe binele şi Israel. Profetismul apelase şi el la epoca mesianică, dar totdeauna în funcţie de timpurile prezente, prezentând-o ca pe o răsplată condiţionată a reîntoarcerii lui Israel. Din contră, apocaliptica va vorbi necondiţionat de epoca mesianică ca despre un scop hotărât al divinităţii, iar mai presus de toate, va privi epoca aceasta ca pe ceva cu totul independent de purtarea lui Israel. Această nouă ţinută, care cu cât nesocotea prezentul, cu atât se îndrepta către viitor, era consecinţa noilor circumstanţe istorice. După catastrofa exilului babilonian, poporul se alipise de *Thora*, cu speranţa de a vedea apărând epoca de fericire naţională promisă de profeţi. Dar această epocă nu numai că nu se ivea şi Mesia nu se zărea, dar peste popor se prăvăleau nenorociri tot mai grave; peste gâtul lui se prindeau juguri străine tot mai grele. Chiar rezistanţa naţională şi religioasă se sfărâma continuu sub acţiunea dizolvantă a elenismului atrăgător. De aceea, o lume aşa de rea nu putea să mai reziste. Trebuia să vină „ziua mâniei, ziua aceea" (Sof. 1, 15), „zi de pustiire şi de prăpăd", când lumea aceasta, nimicită, va da naştere unei alte lumi noi. În ceea ce priveşte data acestei *palingenesii*, apocaliptica merge în sens invers decât profetismul, situând-o într-un viitor îndepărtat. Prin aceasta se arăta din pesimismul provocat de evenimentele istoriei contemporane, dar se manifesta totuşi şi credinţa neclintită că promisiunea divină nu va eşua"[250].

Genul apocaliptic nu este un fenomen complet nou, căci cu multe secole înainte începuseră să-şi facă apariţia licăriri de acest fel. Capitolele: Is. 24-27; Ez. 38-39; Ioel 3, 9-17; Zah. 12-14, conţin elemente apocaliptice vizibile, iar cartea Daniel este pe de-a-ntregul scrisă în acest gen vizionar.

Ca să dea o mai mare autoritate scrierii apocaliptice, autorul punea opera sub numele unei personalităţi biblice din cele mai mari. Pseudonimul era mijlocul indispensabil ca scrierea să găsească acceptare din partea publicului, care era convins că opera profetică s-a închis după Maleachi. Numele împrumutate erau diferite, după cuprinsul şi scopul scrierii. Pentru operele îndreptate îndeosebi către cititorii iudei erau întrebuinţate numele bărbaţilor renumiţi ca: Enoh, Moise, Solomon, Isaia, Ieremia, Baruch, Daniel, Ezra. Pentru operele îndreptate către neiudei se foloseau atât nume din Vechiul Testament, cât mai ales nume care şi la păgâni se bucurau de renume, ca Aristeia, Sibila, poeţi etc.

Literatura apocaliptică a fost de mare importanţă, căci ea a netezit calea dintre Vechiul Testament şi Noul Testament, oferindu-ne o amplă evoluţie a ideii mesianice. Datarea curentului apocaliptic este nesigură. Probabil că începe prin secolul al III-lea î.Hr.[251]

Cele trei mari momente care caracterizează literatura apocaliptică sunt următoarele: *a.* Judecata este mutată de pe pământ în cer; *b.* Judecata este legată de o înviere a morţilor, diferită pentru fiecare caz în parte; *c.* Mântuitorul, altă dată un rege din casa lui David, înarmat de Dumnezeu, devine acum o fiinţă cerească. Aceste trei idei au o preistorie iudaică. Exista deja străvechea credinţă israelită cu privire la Yahweh, Care locuieşte în cer, de unde dirijează lumea (cf. Gen. 11; 28; I Regi 22; Is. 6; Iov 1). Zaharia a arătat cel mai sugestiv, în viziunile sale nocturne, cum totul se pregăteşte sus în cer pentru venirea lui Yahweh pe pământ, şi anume în templu. Judecata însă era stabilită pe pământ (Is. 4). Deodată însă, judecata a fost strămutată în cer (Dan. 7).

Credinţa în învierea morţilor are ceva foarte nebulos. Canaaniţii aveau mitul în învierea zeilor, cum, de exemplu, a lui Adonis. Dar Israel a respins cu tenacitate această credinţă (Hoz. 6, 1-3; Iov 14, 18 sq). Într-o viziune profetică din Ezechiel (37, 1 sq) se dă ca posibilă învierea morţilor. De asemenea, în Is. 26, 19, într-un moment de mare nenorocire, se dă poruncă celor căzuţi pentru credinţa lor ca să se deştepte, să se ridice din pulbere, însă numai ca să se mărească numărul celor credincioşi din ţară. În literatura apo-

crifă se propovăduieşte clar o înviere a morţilor, în legătură cu sfârşitul lumii, care va aduce pe unii la viaţă şi onoare, iar pe alţii la ruşine veşnică.

În fine, Mesia, care în cărţile canonice era considerat ca un om minunat, un supraom (Is. 9, 5; 11, 2), acum este o fiinţă divină care vine pe norii cerului (Enoch 46, 2; 48, 2; 62, 5; 63, 11; 69, 26; 70, 1, precum şi în Evanghelii: Mc. 8, 38; 13, 26; 14, 62). În cartea Enoch, venirea lui Mesia va avea loc în a opta săptămână apocaliptică, judecata lumii în a noua, iar crearea noului cer, în a zecea. În cartea aceasta vedem pe Enoch călătorind prin cosmos (cer şi pământ), pe care ni le şi descrie. Înainte de toate, el vede (83-90) întreaga istorie, împărţită în perioade, până la venirea lui Mesia, care este arătat ca un juncan alb cu coarne mari (90, 37). În cap. 105, 2 este numit „Fiul lui Dumnezeu". El va purta numele de „Cel Ales" (39, 6; 40, 5, 49, 2), „Cel uns" (48, 10), dar mai ales se va numi „Fiul Omului" (46, 3; 48, 2; 62, 5; 63, 11). Mesia va fi judecătroul lumii (61, 8) şi preexistenţa sa este accentuată în mod special (48, 6). În cap. 71 este identificat cu Enoch cel urcat la cer.

În aşa-numita „Cartea IV Ezra" găsim în capitolul 13 aşteptarea mesianică a „Fiului Omului". El se ridică din mare, apoi coboară pe norii cerului şi duce o luptă victorioasă împotriva unei armate numeroase, graţie unui pârâu de foc, pe care-l varsă din gură. El este apoi destinat să mântuiască lumea. El poartă numele de „Fiul lui Dumnezeu" (13, 32, 52).

"Cartea lui Baruh" care, sub deghizarea distrugerii Ierusalimului de către babilonieni, vorbeşte de distrugerea siriană ori chiar romană. În cap. 1, 35 se descrie o viziune (pădurea, viţa-de-vie, izvorul şi cedrul) care se raportează la cele patru împărăţii: regele ultimului imperiu va fi ucis în luptă de către Mesia (I Baruh 40, 1). În II Baruh 72, 2, Mesia omoară toate popoarele care au oprimat cândva pe Israel. Aci găsim, de fapt, o lărgire a mesianismului din Zaharia 2, 1-4; Ioel 4.

Printre multele cărţi apocrife, merită să fie amintită „Cartea Jubileelor" şi aşa-numitul „Testament al celor doisprezece Patriarhi"[252].

Ideile religioase mai imprtante care au fost introduse prin apocalipse în religia iudaică sunt[253]:

a. Cursul lumii se împarte în mai multe perioade hotărâte de Dumnezeu, dintre care două mai însemnate: *Olam hazeh* (ὁ αἰῶν αὐτός = lumea aceasta) şi *Olam haba'* (ὁ αἰών ὁ μέλλων = lumea cealaltă), între care este aşezată judecata lumii.

b. Această judecată se va înfăptui în cer, când vor avea loc mari apariţii cosmice. Judecata va fi făcută de un „Om", cel de-al doilea Adam, adică Mesia.

c. La judecata de apoi va avea loc şi învierea tuturor morţilor, cărora li se va hotărî o stare veşnică, fiecăruia diferit (II Mac. 7, 9; Enoh 51, 1; 61, 5; 9, 3; 92, 3; 100, 6; IV Ezra 7, 32; 7, 78; II Baruch 50, 2; 51, 1; 52, 3; 85, 12.

d. În această stare hărăzită celor înviaţi se întrevede dualismul: rai şi iad. Se defineşte în mod vizibil că cerul este locaşul vieţii, al paradisului[254] (II Enoh 8-9 comp. 49, 2; IV Ezra 6, 2; 7, 36-38), al oraşului ceresc (I Enoh 53, 6; 90, 28; II Enoh 55, 2; IV Ezra 7, 26; 8, 52; 10, 54-59; II Baruch 4, 2-6). Din contră, iadul este locaşul scârbei, al condamnării, al întunericului, al focului mistuitor şi al morţii, este Gheena (Enoh 10, 6; 96, 1; 99, 11; IV Ezra 7, 36).

e. În înălţimea Sa, Dumnezeu este departe de lume. De aici, diferitele ipostaze care se interpun între Dumnezeu şi lume. Dumnezeu se aşază în contact cu lumea prin fiinţele din anturajul Său, îngerii, care sunt ierarhic organizaţi. În fruntea lor stă Mihail. Şapte îngeri se află, în mod deosebit în apropiere de Dumnezeu. Aceştia sunt arhanghelii (Enoh 20, 81, 5; 90, 21 sq). În faţa acestei curţi cereşti stă împărăţia demonilor celor răi, având în frunte pe *Semiasa* adică *Azazel* (Enoh 6, 7; 8, 1; 9, 6, 10, 4), pe *Belial* (Test. 3, 5), *Mastepa* (Enoh 10, 5; 19, 28; 48, 2; Jub. 11, 31), *Satan* (Enoh 53, 3). În Vechiul Testament, acesta stătea la curtea lui Yahweh, în calitate de acuzator al oamenilor (Iob. 1, Zah. 3). Cartea lui Enoh este îndreptată asupra căderii acestor îngeri în chip special şi asupra judecăţii lor (8, 1 sq; 9, 6; 15, 9).

Începând cu răscoala Macabeilor, literatura apocaliptică pătrunde în comunitatea iudaică tocmai la cei credincioşi, la

asidei, iar mai târziu la farisei. Supuşi la tot felul de şicane din partea sirienilor şi a iudeilor care simpatizau cu grecii, iar mai târziu de către principii Hasmonei, asideii şi fariseii au găsit în această literatură o consolare, care vorbea numai şi numai despre sfârşitul lumii, după judecata lui Dumnezeu asupra păgânilor şi necredincioşilor, precum şi de mântuirea lor în viaţa viitoare. Însă din momentul în care a început să le meargă mai bine, şi anume sub Alexandru, atunci ei ajung la conducerea comunităţii şi le mai scade entuziasmul. În orice caz, ei au hotărât ca această literatură să n-ajungă în mâna poporului de rând. S-a presupus, şi nu fără justeţe, ca aceste cărţi să nu intre în canonul biblic. De acum înainte, genul apocaliptic este cultivat numai ca o învăţătură esoterică (secretă) a cărturarilor, după cum se vede clar din cartea IV Ezra (14, 46), unde este vorba de şaptezeci de scrieri secrete, care pentru autorul acestei cărţi IV Ezra stau mai presus decât canonul însuşi.

2. *Genul apologetic.* Venirea iudeilor în contact cu lumea de cultură elină a avut drept rezultat un prozelitism de nebănuit printre iudei. S-a întâmplat că iudeii, în comerţul lor levantin, au supărat pe mulţi nemozaici. Aceste lucruri au provocat invidia elinilor, care au început să-i atace chiar în scris, dând naştere la antisemitisme.

Celor care ponegreau pe iudei ca închinători ai lui Yahweh, trebuia să li se răspundă. Aşa se face că prin secolul al II-lea î.Hr. evreii elenizaţi *Demetrius, Eupolemos* şi *Artapanus* au scris istoria lui Israel[255].

Pentru a apăra pe iudei de acuzaţiile preotului egiptean *Manetho*, apologeţii iudei au pus scrierile lor pe seama unor personalităţi cu renume care trăiseră în epoci anterioare. O astfel de operă „pseudoepigrafică" a fost cartea „Despre evrei", alcătuită sub numele de *Hekateus* din Abdera, care vorbise fără idei preconcepute despre evrei, în a sa „Istorie a Egiptului", cu secole înainte. Despre insurecţia Macabeilor, în sens apologetic, a scris *Iason* din Cyrene. Opera acestuia s-a pierdut, dar a fost recapitulată în cartea II Macabei.

Un exponent al urii contra iudeilor pare să fi fost „gramaticul" Apion în secolul I d.Hr., care-şi făcuse renume

prin conferinţele sale asupra moravurilor iudaice, ca şi a altor popoare. În „Cărţile egiptene", el spune că evreii se închinau unui cap de măgar din aur, care era aşezat în templul din Ierusalim, până în epoca lui Antioh Epifane şi că aveau obiceiul să răpească în fiecare an câte un grec, să-l îngraşe timp de un an şi apoi să-l ucidă după un anumit rit. Contra lui Apion a scris Iosif Flaviu: „Asupra marii vechimi a poporului evreu" sau „Contra lui Apion"[256].

Tot cu un colorit apologetic a scris Iosif Flaviu şi cele două mari opere ale sale, şi anume: *„Războiul iudaic"*, în care arată luptele cu romanii dintre anii 66-70 sub Vespasian şi Tit, şi *Antichităţile Iudaice*, care conţin istoria poporului ebreu de la început şi până la sfârşit (70 d.Hr.). În lipsa altor scrieri, Iosif Flaviu rămâne singurul istoriograf pentru epoca recentă netratată de Biblie, cu toate defectele sale de autor parţial.

3. *Genul filozofic.* Acesta fusese inaugurat de cartea Qohelet (Ecclesiastul), care cu mare greutate a putut intra în canon din pricina tonului pesimist pe care îl are şi mai ales că nu vorbise nimic despre cult şi despre Lege.

Sâmburele cel mai vechi al literaturii filozofice trebuie căutat în epoca dinainte de exil, până în timpul lui Solomon. Probabil că pe timpul lui Ezechia şi pe timpul lui Iozia exista o colecţie de proverbe, care aveau oarecare asemănări cu cele ale egipteanului Amen-em-ape. Cu toată probabilitatea, literatura filozofică a cunoscut o nouă eră de înflorire în secolul al IV-lea î.Hr., timp în care criticii mai noi aşază apariţia Cărţii Proverbelor lui Solomon, în forma actuală, şi cartea Iov.

Totuşi, încă din vechime exista în Babilon, Egipt, Edom, Grecia şi Palestina, pe timpul lui Solomon, o aşa-numită învăţătură a înţelepciunii, ce se ocupa cu filozofia vieţii practice şi cu tradiţia în diferite faze ale ei. Era o concepţie naivă, evdemonistă a vieţii: fericirea în viaţă este un lucru care se poate învăţa. Cel care urmează regulile trasate de tradiţie şi de viaţa practică nu va fi lipsit de fericire. Această învăţătură a fost colportată de scriitori şi înţelepţi de la un popor la altul. Deoarece şi religia vrea să arate omului feri-

cirea şi să prescrie reguli de viaţă în forma unor legi izvorâte din voinţa divină, a început o tensiune între religie şi filozofie, cu atât mai tare cu cât exponenţii religiei se socoteau că predică înţelepciunea cea mai înaltă (Deut. 4, 5-8). De aceea, profeţii preexilici înclină foarte puţin pentru înţelepţi, ba chiar îi condamnă, acuzându-i că propovăduiesc numai înţelepciunea omenească (Is. 5, 21; Ier. 8, 8; 18, 18).

Din contră, înţelepţii evită în scrierile lor tocmai ceea ce era important pentru profeţi şi pentru preoţi: istoria specifică a poporului, cu toate minunile şi întâmplările supranaturale, ideile despre alegerea lui Israel şi, în genere, orice idei privitoare la cult, sacrificii, rit, judecată, mântuire. Scrierile lor sunt lipsite de elementul istoric. Nici în trecut, nici în prezent, nici în viitor, ei nu se interesează de istoria propriului lor popor sau a altor popoare. Înţelepţii au de-a face numai cu indivizi sau popoare, luate în sine şi considerate numai din punct de vedere etic.

Aceasta pare să fie starea înţelepţilor palestinieni, chiar după reforma lui Ezra-Nehemia. După concepţia postexilică, „Legea" şi cultul erau totul. După „Lege", poporul trebuia să fie exclusivist şi sfânt. După înţelepţi, adevăraţii conducători ai poporului sunt cărturarii, nu preoţii (Ben-Sirah 38, 24). Ceea ce-i preocupă pe înţelepţi, în primul rând, este umanismul religios, care-i distanţat de religia preoţilor şi chiar a profeţilor. Aproape că s-ar putea spune că alături de religia cultului naţional şi de religia profeţilor, învăţătura filozofică reprezintă o a treia religie, ce stă între celelalte două. Un punct comun cu religia profeţilor este acela că filozofii cred că voinţa lui Dumnezeu nu se vede în practica cultului, ci în obiceiurile păstrate de tradiţie. Orizontul filozofilor trece peste graniţele propriului popor; ei sunt universalişti. Şi totuşi, filozofii nu desconsideră cultul şi religia naţională. Tocmai acestea stau la baza moralei lor. Până la urmă, filozofia sau înţelepciunea este identificată de Iisus Sirach cu Legea iudaică (8, 8; 9, 14; 24, 1; 38, 33; 39, 2).

În cartea *Ecclesiasticul*, adică Înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah, scrisă în secolul III î.Hr., se uneşte pentru prima dată *învăţătorul religios* (sofer), pe care-l cunoaştem din

timpul exilului babilonian, cu *filozoful*. Ben-Sirah este primul cărturar, în sensul secolelor următoare. El studiază „Legea" şi „Profeţii" şi predă învăţătura potrivit cu părerile lor (38, 34; 39, 1). Unele lungi capitole ale cărţii sale se aseamănă, în ceea ce priveşte regulile de viaţă şi îndrumările tradiţionale, cu cele din cartea Proverbelor. Autorul leagă înţelepciunea, care şi lui îi pare ca o fiinţă supranaturală, cu comunitatea, cu religia şi cu istoria lui Israel. Omul ajunge la înţelepciune prin Thora (6, 37; 15, 1). Cel care urăşte „Legea" nu este înţelept. Cel care vrea să înţeleagă cuvântul Domnului, ca pe o amuletă îşi leagă Thora de mână (36, 2). În chipul acesta cădea bariera dintre pietatea comunităţii şi filozofie[257].

Ben-Sirah împărtăşeşte sentimentul naţional al poporului său, este mândru de istoria acestui popor, care-i apare ca un lanţ de oameni credincioşi, drepţi şi renumiţi, pe care-i numără de la Adam până la Simon cel drept (44, 10-50, 21). El se raportează la vechea speranţă eshatologică: „Vino, Doamne, curând, arată timpurile (33, 10), sfărâmă capetele căpeteniilor duşmanilor Tăi (33, 12), uneşte din nou toate seminţiile lui Iacob (33, 3), dă-le lor ţara moştenirii lor" (33, 16). El aşteaptă o convertire a tuturor popoarelor către Dumnezeul lui Israel (33, 5).

Ben-Sirah laudă cu entuziasm cultul poporului său, cult pe care filozofii de mai înainte îl trecuseră sub tăcere, mai ales în imnul pe care-l face marelui preot Simon (50, 1 sq). El a practicat asiduu acest cult, cu toate că a trebuit să îndure multă duşmănie din partea partidului proelen (12, 1; 51, 1-12).

În comparaţie cu marii învăţători din trecut, Ben-Sirah se simte un epigon (36, 15), căci situaţia de cărturar (31, 9-20; 24, 30; 51, 22) îi apare ca treapta cea mai fericită pe pământ (38, 24-39, 11). Acum, înţelepţii, cărturarii şi teologii au luat conducerea spirituală a poporului în locul preoţilor.

Într-un timp, s-a crezut că între Ecclesiast şi Ben-Sirah[258] poate fi intercalat un alt filozof, şi anume înţeleptul *Achiqar*, din a cărui scriere ar fi ieşit cartea Tobie (1, 21 sq; 2, 10; 11, 17; 14, 10). Istoria şi proverbele lui Achiqar sunt cunoscute în special din literatura siriană. În proverbele lui

Achiqar joacă mare rol ideea răsplătirii divine. Se credea că Achiqar ar fi fost un înțelept iudeu din jurul anului 200. De când cu descoperirea papirusurilor din insula Elefantina, pare mai sigur că avem de-a face cu un înțelept asirian din secolul al VIII-lea î.Hr., ale cărui proverbe au fost traduse prin secolul al V-lea în aramaică și pe această cale, întocmai ca și proverbele egiptene ale lui Amen-em-ope, au influențat învățătura filozofică iudaică.

Cam pe la începutul secolului I î.Hr. apare o altă scriere filozofică: „*Cartea Înțelepciunii*", care-și pune de autor pe Solomon, primită de catolici printre deuterocanonice. Această scriere este un imn de laudă al Înțelepciunii, al cărei depozitar este poporul ales, și în rândul al doilea, este o respingere istorico-filozofică a idolatriei. Noutatea în această carte este larga folosire de termeni filozofici greci[259].

Autorul *Înțelepciunii lui Solomon* pare că și-a însușit ideile platonice și stoice, atât cât le-a priceput, precum și învățătura despre cele patru puncte cardinale (8, 7), despre preexistență și nemurirea sufletului (4, 14; 5, 1; 8, 19; 9, 15; 15, 8). Autorul face din σοφία o ipostază, o ființă de mijloc între Creator și creatură (8, 3; 9, 4). Înțelepciunea este conducătoarea istoriei, în speță a lui Israel (10-12). Autorul o denumește ca Logos și consideră că Dumnezeu prin acest Λόγος a făcut toate. Scrierea aceasta avea în vedere pe iudeii elenizați, pe aici evrei „fără Dumnezeu" care rătăceau pe căile scepticismului și epicurianismului.

Cartea IV Macabei este o carte filozofică, ce caută să-și justifice teza fundamentală cu exemple de martiri evrei din timpul insurecției Macabeilor. Mai întâi, autorul definește rațiunea drept capacitate de a „duce o viață de înțelepciune", ale cărei „moduri" sunt cele patru virtuți cardinale ale moralei stoice: cercetare, dreptate, hotărâre și chibzuință. Dintre instincte trebuie deosebite cele mai caracteristice: bucuria și durerea. Poruncile iudaice: legile mâncării și prescripțiile, care stăvilesc instinctul sexual, lăcomia și alte instincte similare, au ca scop o încurajare a cumpătării și abținerii, o promovare a iubirii aproapelui și a milei. Rațiunea evlavioasă apare astfel ca o îndrumătoare a virtuților și stă-

pânitoare a instinctelor. Ele deci au dat martirilor evrei puterea de a birui chinurile la care au fost supuși Macabeii de către Antioh Epifanie.

Filon. Deși un izolat față de contemporanii săi, Filon urmează un sistem de gândire desăvârșit, pe la mijlocul secolului I î.Hr., în ale sale *Alegorii*, despre Abraham, Despre Iosif, Despre viața lui Moise, Despre somn, Despre Cherubimi etc. El s-a cufundat în Platon, pe care-l prețuiește în chip deosebit, și apare ca primul *idealist* religios, primul care a încercat să creeze o punte între religia revelației și filozofia greacă, în special platonismul. Mijlocul exegetic prin care încearcă să ajungă la aceasta este alegoria, pe care o ia de la Stoa. Pentru Filon, Dumnezeu nu mai este o personalitate, ci o existență, căruia îi stă în față materia, din care se va forma cosmosul. Filon apără punctul de vedere iudaic în care, spre deosebire de filozofia greacă, Dumnezeu rămâne o realitate vie. Ca să-l găsești pe Dumnezeu nu e un act de cunoaștere, ci de voință, ce se obține prin credință. Pe o treaptă superioară stă extazul. Prin aceasta, Filon arată că a gustat farmecul misterelor religioase[260].

Fiindcă Dumnezeu nu stă în legătură cu materia, în aceea El are nevoie de ființe intermediare (δυνάμεις). Ca atare, după Filon, în Vechiul Testament avem îngerii și înțelepciunea, iar la Platon ideea. Din aceasta Filon construiește o întreagă teologie a ipostazelor. Acestea există înainte de creație ca ființe independente. În vârful lor și cuprinzându-le pe toate stă Logosul, Rațiune și Cuvânt totodată, uneori personificat, altă dată nu. Filon consideră Cuvântul ca pe Fiul prim născut al lui Dumnezeu (De somniis I, 53-3). Logosul este ordinea și cârmuitorul lumii. El acționează ca educator asupra spiritului omenesc, având drept scop eliberarea acestuia de orice senzualitate și de închisoarea trupului. De altfel, în toată scrierea lui Filon se simte o adâncă predispoziție spre ascetism[261].

Nu este de mirare că Filon a rămas un izolat. El susține că, dacă nu mergi pe calea extazului, nu poți avea adevărate relații cu Dumnezeu și cu atât mai puțin o desfacere de cele lumești, o eliberare de păcate. Calea extatică a rămas străină

Yahvismului. Pretind unii că profeţii Vechiului Testament erau nişte dervişi moderni, adică nişte extatici[262], dar presupunerile lor nu sunt convingătoare.

Pentru deosebirea adâncă dintre bine şi rău, dintre păcat şi harul lui Dumnezeu, adică iertarea păcatelor, lui Filon îi lipseşte înţelegerea. Lui i-a rămas străin acel adânc sentiment de interiorizare, propriu marilor profeţi ai poporului său. Filon nu a fost o personalitate profetică; lui i-a lipsit impulsul care vine de la Dumnezeu personal.

În fond, vederile sale universale, ca şi cele ale altor sisteme filozofice religioase alexandrine, nu sunt autentice[263]. În spatele eforturilor sale de a dovedi o unitate între filozofia grecească şi Vechiul Testament se conturează aceeaşi concepţie pe care Aristobul o formulează încă din secolul II (cf. II Mac. 1, 10) şi anume că lui Moise îi fusese revelată filozofia grecească şi că de aci, din Pentateuh, filozofii greci Platon şi Aristotel şi-au sorbit înţelepciunea lor elină. S-a pomenit mai sus că Filon a fost destul de influenţat de religia misterelor elinisto-egiptene. Această părere este întărită şi de faptul că el a scris o operă plină de simpatie despre Terapeuţi, care au fost o comunitate de colorit mozaic (*Despre viaţa contemplativă*)[264]. Nu putem şti precis cât au fost de influenţaţi şi iudeii din Alexandria de scrisul lui Filon.

În concluzie, trebuie să spunem că iudaismul alexandrin nu a reuşit să se desfacă din legăturile Legii şi să creeze o religie a omenirii. Era nevoie de noi fapte şi revelaţii ca să se aducă lumii mântuirea şi eliberarea. Trebuie însă accentuat că tocmai acest iudaism alexandrin, atât prin Septuaginta şi prin limba religioasă accesibilă şi celor care nu erau iudei, cât şi prin activitatea sa de propovăduire a unui Dumnezeu spiritual şi a voinţei Sale, a pregătit o bună parte din canalele prin care se va împrăştia creştinismul, chiar din a doua jumătate a secolului I, în imperiul roman şi apoi peste graniţele lui, în toată lumea[265].

51. Legalismul

1. Legea şi iudeii

Cu toată literatura apocaliptică, sapienţială şi apologetică, „Legea" va rămâne preocuparea cea dintâi a credinciosului iudeu. În faţa credinciosului, Thora apărea ca încarnarea divinităţii însăşi. Locul pe care-l ocupa „Înţelepciunea" în cărţile sapienţiale ale Vechiului Testament, acela şi chiar mai mult îl ocupa Thora în iudaismul din secolele ultime. Venind din cer, Thora nu putea să fie decât perfectă, de aceea nimeni nu se gândeşte să-i discute autoritatea. Ea este obiectul unui adevărat cult şi a unei veneraţii împinsă până la superstiţie: „Cel care spune că Thora nu este venită din cer acela nu va avea parte de viaţa viitoare" (Sanhedrin X, 1)[266]. Lumea n-a fost creată decât din cauza Thorei, spunea Simeon cel drept în secolul al III-lea î.Hr. Anumiţi rabini mergeau până la a învăţa că şi Dumnezeu se ocupă cu studiul Thorei şi păzeşte cu scrupulozitate preceptele ei. Pentru a înţelege ceea ce însemna pentru un iudeu Thora, este suficient să citim cei doi psalmi 19, şi 119 (18 şi 118 în Septuaginta), care sunt două imne de laudă şi preamărire a „Legii". Ea este cuvântul lui Dumnezeu viu şi înviorător, un izvor inepuizabil de bucurie religioasă, un tezaur infinit de învăţături sacre, lumina şi răcorirea dreptului. De aceea, israelitul iubeşte Thora şi găseşte că jugul ei este uşor, căci el vede într-însa semnul iubirii lui Dumnezeu. El se complace în meditaţie şi trăirea Thorei.

Sufletul iudeului este mai sensibil la bucuria Thorei cu atât mai mult cu cât păgânii nu o pot gusta. „Mare este Thora care dă viaţă celor care o aplică atât în această lume, cât şi în cea care are să fie" (Pirqe Aboth II, 1; VI, 7). Pentru iudeu nu există o viaţă religioasă sau morală în afară de împlinirea preceptelor Thorei. Fără ea, iudeul n-are la ce mai trăi. Thora este coroana, gloria, lucrul cel mai scump al lui Israel, căci poporul iudeu trăieşte graţie Thorei, pentru Thora şi cu Thora[267].

2. Thora şi studiul ei

Thora, devenind în ochii credincioşilor o încarnare divină, atunci cel mai plăcut lucru înaintea lui Dumnezeu era să studiezi, să cunoşti „Legea", ca să nu săvârşeşti ceva ce ar necinsti pe Yahweh. Dar viaţa omenească are aşa de multe acţiuni, că Legea nu le prevedea pe toate! Cum să se comporte omul ca să nu contravină vreunei învăţături? Pe de altă parte, nu toţi oamenii sunt deopotrivă de agili. Unii pătrund mai iute cuvintele sacre, alţii mai greoi. Era nevoie ca cineva să explice Thora. Cine s-o facă? Desigur, preoţii, căci ei erau cei care o citeau la serviciile de la templul sfânt. Dar preoţii erau prea absorbiţi de slujbele şi ocupaţiile de la templu. Atunci cine? Bărbaţii cu dragoste de Dumnezeu şi cu înclinări spre studiul Thorei. Aceştia au fost soferi-mii sau cărturarii.

De multe ori, cărturarii au fost confundaţi cu fariseii. Este drept că cei mai mulţi cărturari au fost membri ai comunităţii fariseice, dar tot atât de adevărat este că cei mai mulţi farisei n-au fost cărturari. În realitate, cărturarii se recrutau din toate păturile, dintre preoţi şi laici, dintre nobili, ca şi dintre studenţii mărunţi, care deveneau teologi şi jurişti. Existenţa cărturarilor o constatăm în secolul al III-lea, la Ben-Sirah, iar în secolul I după Hristos, evoluţia stării cărturarilor este ca şi încheiată.

A fi cărturar presupunea un studiu de câţiva ani ca *talmid* (învăţăcel), după care se căpăta gradul de învăţat neconsacrat *talmid chaham*, apoi prin consacrare (*semikha*) se ajungea la treapta de cărturar, recunoscut ca *chaham* (învăţat), care îmbrăca taletul şi purta titlul de „rabbi". În Noul Testament îi găsim numiţi γραμματεῖς (scribi = cărturari) νομικοί (legişti) şi νομοδιδάσκαλοι (învăţători de lege).

Toată activitatea cărturarilor era îndreptată către Thora. O studiau ca s-o cunoască bine şi s-o păzească. Dar cum învăţătura unui text scris nu se poate face decât printr-o explicare sau comentare, interpretarea Thorei era pentru aceştia o necesitate, cu atât mai mult cu cât trebuia să se caute şi să se găsească în textul sacru regula tuturor actelor vieţii zilnice, atât a celei civile, cât şi a celei religioase. În multe

cazuri, textul Thorei nu dădea răspuns direct problemelor ce se puneau, căci legislatorul nu le prevăzuse. De aceea, trebuia să se descopere regula practică de care era nevoie, fiindcă în domeniul acţiunii singură Thora era ascultată. În modul acesta, problemele noi erau rezolvate prin aplicarea de precepte generale la cazurile speciale. De aceea, scribii se străduiau să fixeze un fel de drept statornicit prin obicei, ale cărui dispoziţii erau în armonie cu cele ale dreptului scris.

Făcând o completare a Thorei, ei nu întocmeau ceva absolut nou, căci această completare ei o scoseseră din Thora însăşi, pe calea deducţiei sau a consecinţei, dându-i astfel o bază juridică solidă. Scribii chiar se păzeau de a introduce ceva nou, fiindcă aveau în urma lor o tradiţie ce-i ajuta să determine natura şi forma preceptelor adiţionale, la care ei făceau apel mereu[268].

Tradiţia iudaică afirmă că paralel cu Legea scrisă a existat şi o „Lege orală", care de la Moise până la cărturari s-a păstrat din gură în gură: „Moise a primit Thora şi a predat-o lui Iosua; Iosua a împărtăşit-o Bătrânilor; Bătrânii au transmis-o Profeţilor, şi Profeţii au comunicat-o bărbaţilor din Sfatul cel Mare"[269]. Scribii se grupau între ei pentru a se ocupa în comun cu textul biblic şi pentru a discuta împreună interpretările şi aplicările preceptelor scrise.

În timpurile noastre, capătă tot mai mult teren părerea că scribii erau deţinătorii ştiinţei secrete a cunoştinţelor esoterice[270]. Idei ca: opera creaţiei, fiinţa lui Dumnezeu, diferite ipostaze ce se interpun între Dumnezeu şi lume, ca de exemplu: înţelepciunea, slava lui Dumnezeu, Duhul Sfânt şi Numele Domnului, suferinţele lui Mesia, se discutau numai în secret. Toate acestea nu trebuia să fie accesibile mulţimii şi pe această cale cărturarii păreau să fie nişte oameni mai presus de fire, aşa cum păruseră altă dată profeţii.

Evoluţia acestei situaţii este interesantă prin aceea că ne dovedeşte cum punctul central al întregii vieţi religioase a fost mutat de la cult la împlinirea Legii. S-ar putea spune că se trece de la templu la sinagogă.

Religia iudaică se prăbuşeşte o dată cu distrugerea templului şi încetarea sacrificiilor la anul 70 după Hristos. De

acum, învăţătura şi rugăciunea puteau avea loc în sinagogi şi în casele de adunare şi rugăciune tot aşa de bine, dacă nu chiar mai bine decât în templu. Astfel, chiar mai înainte de marea catastrofă, religia se afla pe picioare solide şi se putea dezvolta independent de templu, evoluând pe o cale în care cuvântul scris şi, în sfârşit, litera preţuieşte mai mult decât viaţa.

52. Fariseii

Numele de fariseu se pierde în negura secolelor. În prima carte a Macabeilor îi găsim sub denumirea de asidei (ἀσιδαίοι = cei credincioşi). Abia prin secolul al II-lea î.Hr. îi întâlnim cu numele de farisei[271]. Sensul originar al acestei denumiri este contestat şi nici până astăzi părerile nu concordă. S-a propus ca origine a acestui apelativ *desfacerea* asideilor de Macabei în anul 162 (I Mac. 7). Dar faptul acesta pare puţin probabil. Mai degrabă denumirea ar trebui înţeleasă ca *„separatişti"* de „am haarets", adică de masa poporului care nu cunoaşte Legea. Ei se denumesc şi sunt numiţi şi popor de „sfinţi", adică „comunitatea celor credincioşi" (Psalmii lui Solomon 3, 47; 8, 28.40; 17, 18.20 συναγωγή ὁσίων. În Midrasinul Panaitic, cuvintele *parus* şi *cados* sunt sinonime).

Rădăcinile fariseismului sunt adânci. Ele merg până în Babilon, pe timpul profetului Ezechiel şi reforma lui Ezra-Nehemia. Strângerea laolaltă a tuturor scrierilor ce constituiau religia mozaică de către aceştia doi din urmă n-a fost considerat numai ca o povară, ci la multe suflete credincioase din popor a trezit un sentiment de bucurie şi de mândrie, căci le socoteau ca un dar al lui Dumnezeu. După întoarcerea din exil, ca şi mai înainte de altfel, erau mulţi care aveau plăcerea de a citi şi a medita Thora zile şi nopţi (Ps. 1; 19, 8 sq; 119). Majoritatea cea mare a poporului însă nu se interesa de cele religioase şi, cum aflăm din cărţile Ezra-Nehemia şi profeţii postexilici, entuziasmul pentru Le-

ge scăzuse. Totuşi, şi acum, ca şi pe timpul lui Maleahi (3, 18), erau în interiorul comunităţii cele două mari partide: *resaim* şi *zadiqim* (*rasaim* = cei răi; *zadaqim* = cei drepţi). Acum, în epoca de mai târziu, se vorbeşte pe faţă de „sfatul drepţilor" (Ps. 1, 5, comunitatea celor drepţi). Cu cât cultura greacă pătrundea în Ierusalim, cu atât se schimba şi mentalitatea, mai ales în secolul al III-lea. Elenismul dă naştere unei adevărate reforme a iudaismului. Cei atinşi de această cultură se ruşinau pur şi simplu de legile părinţilor şi imitau obiceiurile grecilor. Roadele acestei reforme de la începutul secolului al III-lea sunt arătate în cartea I Macabei 1, 11-15 şi 2, 43 etc. Spre deosebire de acest curent, trebuie să apară ceva nou în acest secol III în religia iudaică. Anumite grupări religioase ale minorităţii credincioşilor, adică ale acelor care se ocupau de „Legea Domnului", se unesc într-o mare organizaţie. În timpul persecuţiei lui Antioh, această organizaţie este deja formată şi este denumită ca: Συναγωγή Ἰουδαίων, „Bărbaţii care se predau Legii de bunăvoie" (I Mac. 7, 12). Locul de adunare trebuie să fi fost în sinagogi, ici şi colo, prin ţară (Ps. 7, 4.8). Poate şi pe lângă templu (Ps. 73, 17) aveau loc reuniuni ale oamenilor credincioşi.

Când Antioh s-a atins de religie şi Lege, în secolul al II-lea î.Hr., aceste grupări au şi trecut alături de luptătorii Macabei pentru libertate, ca membri zeloşi ai acestei organizaţii (II Mac. 6, 18). Cărţile apocrife au dat un foarte mare impuls celor zeloşi pentru Lege, să se opună cu toată forţa celui care voia să schimbe credinţa[272].

De îndată ce libertatea religiei şi aşezarea lui Alkinus, din casa lui Aron, ca mare preot a fost asigurată (162 î.Hr.), atunci legăturile asideilor cu Macabeii s-au desfăcut (I Mac. 7, 12). După aceea, cu cât Macabeii arătau interes pentru treburile lumeşti, cu atât organizaţia se declara contra lor, contestându-le dreptul la preoţie şi acuzându-i de impietate. Dar întrucât fariseii aveau autoritate asupra poporului tot mai multă, Hasmoneii şi în special Ioan Hircan şi, mai mult încă, Alexandru Ianneu le-au răspuns înflăcăraţilor pentru Lege prin persecuţii sângeroase. Numai sub Hircan întâlnim anumiţi farisei în unele slujbe. Salomea-Alexandra, văduva

lui Ianneu, rămasă regină în locul soțului, i-a lăsat în pace, nemaihărțuindu-i. Fariseii au mai avut de suferit sub fiii Alexandrei, Aristobul și Hircan II, cei care, certându-se pe tron, au chemat pe Pompei să-i împace, aducând stăpânirea romană peste Iudeea și punând astfel cap independenței de aproape o sută de ani. De atunci, fariseii au devenit conducătorii spirituali ai poporului și au rămas până la căderea Ierusalimului, mai întâi sub Titus și apoi sub Adrian.

Pe timpul lui Hristos, fariseii erau împrăștiați aproape în toată țara. Sinedriul sau Sanhedrinul, ce era un fel de parlament religios, dar și cu unele preocupări civile, era compus din farisei și saduchei. Deși saducheii dețineau locurile de frunte, în special pe cel de mare preot, totuși fariseii își aplicau vederile, căci formau majoritatea. Pe timpul lui Irod cel Mare[273], numărul lor era de șase mii. În acea vreme ei erau împărțiți în mai multe direcții sau școale, dintre care cele ale lui Hillol și Șamai erau cele mai renumite. Cea dintâi reprezenta direcția mai moderată, fiind mai îngăduitoare cu cerințele morale. Cea de-a doua reprezneta fariseismul riguros. Gamaliel, renumitul învățător al apostolului Pavel, era un nepot al lui Hillol.

Aproape întotdeauna și în tot locul, fariseii au fost organizați într-o asociație cu principii bine stabilite (*haburah*), cu condiții de primire, probe, consfătuiri etc. De aceea, între ei, membrii asociației se numeau *haber* (= confrate, tovarăș). Gruparea în asociație se făcea ca un fel de asigurare mutuală contra întinării de lucrurile necurate. De pildă, se putea cumpăra o marfă fără teamă de la un negustor *haber*, căci era sigur că pentru ea se plătise zeciuiala cuvenită. La un *haber* se putea mânca și locui în toată siguranța[274] era un cărturar recunoscut după îmbrăcăminte. În asociație, cum am mai amintit, puteau fi aleși preoți și laici. În majoritatea cazurilor, intrau oameni simpli, căci căpătau prin aceasta o considerație mai înaltă. Sarcina principală a fariseilor era de a fi în slujba Legii, care era nebănuit de prețuită de ei. Templul și cultul treceau pe al doilea plan. În viziunea lor, Legea divină trebuia completată prin preceptele cărturarilor care constituiau *tradiția orală* (Παράδοσις τῶν πρεσβύτερων = Halaka). Aceasta cuprindea precepte și indicații pentru toate cazurile survenite din raporturile vieții cotidiene, dar pe care Legea divină nu le prevedea. În acestea sunt lămurite prescripțiile de curăție pentru preoți, ca și pentru cercurile laice credincioase. Un deosebit preț se punea pe împlinirea lor. Cu timpul, aceste precepte compuse de cărturari au fost puse în rând cu poruncile divine (scrise) și ceva mai mult, li s-a atribuit o autoritate mai mare decât a acelora. În urma acestei păziri a poruncilor tradiției orale s-a născut pericolul ca sentimentul religios, în ciuda seriozității lui, să devină ceva formal, care să atârne de literă, iar nu de fond.

Curios, nu numai fariseii, dar chiar și poporul iudeu era înclinat spre o minuțioasă împlinire a unor acte religioase formale, căci credea că prin aceasta capătă răsplata, ba chiar merite în viața viitoare. Fariseii nu pretindeau că aduc ceva nou în religie. Ceea ce ei făceau, prin jurisprudența și cazuistica lor era numai o justă înțelegere și aplicare a Legii. Ca și adversarii lor, saducheii și esenienii, ei se bazau pe autoritatea părinților, adică pe a tradiției. Așadar, nu se poate vorbi de o religie a fariseilor. După informațiile pe care ni le oferă Iosif Flaviu, ideile prin care fariseii se deosebeau de saduchei erau acestea:

1. Admiteau că în afară de „Legea" scrisă există o lege orală, transmisă de părinți, care are aceeași autoritate ca și cea scrisă.

2. Speranța de înviere și răsplătirea faptelor. După farisei, sufletul era nemuritor. Sufletele celor răposați petrec într-un loc subpământean, un fel de abis (*șeol*). Aci, sufletele celor drepți se bucură, iar ale celor răi se chinuiesc. Se pare că admiteau și metempsihoza, adică peregrinarea sufletului, dar numai al celor buni, care s-ar reîntoarce și reîncarna în corpurile anumitor credincioși. Răsplata pentru fapte este eternă[275].

3. Așteptau un Mesia, rege pământean, care va răsări din casa lui David și va înlătura dinastia hasmoneică. Mesia va pune capăt dominației străine, căci va supune tot pământul și Israel va fi peste toate națiile[276].

4. Credeau în îngeri şi într-o lume supra-pământeană a spiritelor. Aceste spirite – unele bune, altele rele – pot influenţa pe oameni (F.A. 23, 8).

5. Dumnezeu este obligat să favorizeze pe iudei şi să-i facă părtaşi ai împărăţiei mesianice, dându-le fericirea eternă. Această învăţătură este întemeiată pe meritele lui Avraam, pe cunoştinţa lui Dumnezeu, pe circumciziune şi pe sacrificiile aduse[277].

6. Aveau o puternică înclinare către predestinarea divină faţă de libera voinţă a omului. Dumnezeu intervine atât în acţiunile bune, cât şi în cele rele ale omului, aşa că Providenţa cooperează cu el, şi că acţiunile nu sunt deloc lăsate la liberul arbitru al insului. De aici răsare problema: de ce a lăsat Dumnezeu păcatul?, problemă cu care se luptă şi apostolul Pavel în Epistola către Romani (9 sq).

Fariseii se consolau cu ideea că în „veacul ce are să fie" vor fi dezlegate toate problemele (IV Ezra 4, 26). Acest veac va sosi când numărul celor drepţi va fi împlinit.

În practică, fariseii rămân la sinergism: soarta oamenilor este hotărâtă anticipat, totuşi pentru anumite cazuri izolate trebuie să intervină libera voinţă a omului.

Fariseii şi *„am haarets"* (poporul de jos). Fariseii, socotindu-se urmaşii cărturarilor, erau plini de orgoliu. Ei erau cei care puneau în practică cu cea mai mare scrupulozitate, învăţătura scribilor. De aci, o trufie nejustificată faţă de „am haarets", adică pătura oamenilor simpli, care împlineau cum puteau Legea mozaică, dar nu împingeau observarea până la exagerarea cea mai scrupuloasă. Fariseii erau o *ecclesiola in ecclesia*[278], adică o bisericuţă în biserica mare, iar ceea ce este mai important este că poporul, în loc să se simtă jignit prin această afectare de superioritate, îi admira, îi simpatiza şi-i imita, în măsura în care putea. Căci pentru masa mare a poporului, hărţuită în toate părţile de lupta pentru existenţă, era cu neputinţă să se conformeze strict mediului de viaţă fariseic. În raporturile şi actele vieţii zilnice, fariseul trebuia să evite cu luare aminte orice contact cu persoanele şi lucrurile recunoscute ca necurate. În practică, el era obligat să se „separe" continuu, fiindcă pericolul de necurăţie legală

se prezenta în orice moment. Din cauza temerii să nu comită vreo infracţiune faţă de numeroasele reguli stabilite de *cazuistica* legală, fariseul căpăta un fel de obsesie, care-i năştea în suflet chiar o adevărată fobie[279].

Fariseii fugeau nu numai de păgâni şi tot ceea ce aceştia atinseseră, precum vameşii şi indivizii arătaţi cu degetul, dar ei evitau chiar pe compatrioţii lor care nu făceau parte din confreria lor (*habura*). De fapt, ei se izolau de masa poporului. Ei numeau *„am ha-arets"* pe oricine ignora Legea şi tradiţia sau care nu împlinea toate preceptele acelora. Nu numai că se separau de unul ca acela, dar îl şi dispreţuiau, ca pe o fiinţă nenorocită şi un om decăzut. Pentru ei, un „am ha-arets" nu putea fi un adevărat credincios (cuvintele lui Hillel în Pirqe Aboth II, 5). Un astfel de om atrage mânia şi pedeapsa lui Dumnezeu peste Israel. În justiţie, mărturia lui era fără valoare, căci îi lipseau cunoştinţele religioase. Trebuia să te abţii să cumperi de la el sau să-i vinzi, să-i oferi ospitalitate sau să fii oaspetele lui, să-i acorzi milă şi în nici un caz să nu-i deschizi uşa prin căsătorie.

Talmudul ne-a păstrat cuvinte foarte tari faţă de acest „am ha-arets", ieşite din gura învăţaţilor farisei[280]. Următorul citat este înfricoşător: „Este permis să străpungi un am ha-arets chiar în Ziua Împăcării, care ar cădea într-o sâmbătă" (Pesachim 49 b). Este exact sentimentul care a inspirat cuvintele aflate în Evanghelia a patra: „Această mulţime care nu cunoaşte legea este blestemată" (In. 7, 49). La ura fariseilor, am ha-arets răspundea cu ură, când avea ocazia. Astfel, Rabi Aqiba[281] relatează că în timpul cât a fost am ha-arets era stăpânit de acest gând: „Aş voi să pun mâna pe unul din aceşti rabini pentru a-l ucide ca pe un măgar". Discipolii l-au ispitit: „voiţi să spuneţi: ca pe un câine". Dar el a răspuns: „Nu. Când un măgar moare, îşi frânge oasele, pe când un câine nu şi le frânge" (Pesachim 49 b).

Desigur că Iisus a fost privit de farisei ca un am ha-arets, căci îi vedem reproşându-i că „mănâncă cu vameşii şi păcătoşii" (Mc. 2, 16); calcă repausul sabatic (Mc. 2, 24, 3, 2), că nesocoteşte curăţirile rituale (Mt. 15, 1-2) şi că nu păzeşte posturile tradiţionale (Mc. 2, 18-19).

Formalismul fariseilor. Cum am afirmat mai sus, clasa fariseilor era stăpânită de un formalism aproape sterp. Pentru farisei tradiţia avea acelaşi caracter obligatoriu ca şi Thora: cele două Legi, scrisă şi orală, formau un bloc indivizibil. Interpretând preceptele, cărturarii se lansau în cele mai mari speculaţii ca să facă posibilă păzirea acestor precepte, depunând mari eforturi pentru a găsi soluţii potrivite, mai degrabă decât să alcătuiască porunci noi. În această dublă lucrare foloseau toate subtilităţile cazuisticii[282]. Pentru a ne face o idee, este suficient a citi tratatul *Sabbath* din Mişna. Se va vedea în acelaşi timp cât de puerile sunt în cea mai mare parte problemele ridicate cu privire la repausul sabatic. Aşa de pildă, ce trebuie să-şi pună marele preot mai întâi: cămaşa sau chiloţii? Oul ouat în ziua de Sabat trebuie mâncat? Ce greutate se poate duce în braţe sâmbăta? La ce înălţime să ridici vocea când cânţi? Ce-i de făcut dacă eşti urcat într-un pom şi a sosit ora rugăciunii? Dacă un scorpion ajunge la picioarele mele, continui să mă rog? Este îngăduit să omori un purice sau păduche în ziua de Sabat? Este permis să rupi o floare şi s-o miroşi sâmbăta? Câţi peri avea vaca roşie (din care se făcea cenuşa pentru curăţire)?

Desigur, de câte ori împlinea un precept, fariseul credea că face o operă plăcută lui Dumnezeu şi meritorie, numai că riscul era foarte mare, şi anume că religia risca să degenereze într-un formalism sec şi exterior. Sforţându-se din toate puterile să nu omită nici una din practicile legale şi complăcându-se în ascultarea multiplelor prescripţii care reglau activitatea sa în orice direcţie, el era ispitit să se creadă că este pe calea cea mai dreaptă şi cea mai sfântă. De aci şi până la orgoliu nu mai era decât un pas. Dar moralitatea lor, în special a rigoriştilor din şcoala lui Samai, era găunoasă. Ca întotdeauna, cazuistica înăbuşea morala. Iubirea aproapelui o explicau numai cu privire la prieten; din contră, neprietenul putea fi urât. Jurământul în care nu se pronunţa numele lui Dumnezeu nu era valabil, deci putea fi călcat. Călcarea legilor naturale, adică acelea în care omenirea se naşte şi care sunt obligatorii pentru orice individ deşi nu sunt scrise în vreun cod, o făceau cu multă nepăsare, căci ei ţineau orbeşte la Legea mozaică scrisă, iar legislaţiei ceremoniale îi dădeau o importanţă mai mare decât se cuvenea. Puneau mare preţ pe tihna pământească, adunându-şi bunuri fără a fi prea scrupuloşi în alegerea mijloacelor. Căutau slava deşartă şi le plăcea să fie lăudaţi de semeni. Îşi făceau rugăciunile în public, unde dădeau şi milă, spre a fi văzuţi de popor, şi îngrijeau de mormintele proorocilor. Posteau de două ori pe săptămână: lunea şi joia[283]. Talesurile[284] le purtau mai lungi decât ceilalţi iudei; tot aşa şi filacteriile[285].

De aceea, în capitolul 23 din Evanghelia după Matei auzim nişte cuvinte ale Mântuitorului de o asprime impresionantă, cu care biciuieşte formalismul găunos al fariseilor.

Am fi nedrepţi dacă am spune că toţi fariseii erau nişte ipocriţi. Evangheliile lasă totuşi să se întrevadă că printre ei se aflau destui oameni oneşti, ca Nicodim, Iosif din Arimateia, Simon cel drept, Gamaliel şi chiar Pavel[286]. Nu trebuie să uităm că scribii şi fariseii au inoculat iudaismului acea forţă de perseverare şi abnegaţie, care l-a scăpat de la catastrofa totală care-l ameninţa la anul 70 sub împăratul Titus şi 135 sub Adrian.

53. Saducheii

Ca şi la farisei, preistoria saducheismului merge mult înapoi, cam până în timpul lui Ezra-Nehemia, când preoţimea conducătoare arăta puţin entuziasm pentru măsurile luate de amintiţi reformatori. Această atitudine a preoţilor se menţine şi în secolele IV şi III î.Hr., dar încetul cu încetul s-au acomodat şi ei cu spiritul comun inoculat de cărturari.

Întemeierea partidului saducheilor are loc cam pe la mijlocul secolului al II-lea, la curtea Macabeilor. În acel timp începe să se contureze curentul „asidimilor" şi mai târziu al fariseilor care, influenţaţi mult de literatura apocaliptică şi poate şi de anumite înrâuriri străine, ca parsism, elenism[287], se credeau singurii ortodocşi. De aceea, elementele aristocrato-conservatoare, fără să se sperie şi ele de noile influenţe venite asupra religiei mozaice, au simţit nevoia să se adune în asociaţii speciale.

Azi nu ştim precis ce înseamnă numele de saduchei. S-au făcut multe presupuneri, şi anume că numele de *saducheu* ar fi o poreclă dată de farisei în amintirea impietăţii şi dispreţului faţă de lege arătate de Sadokizi (II Mac. 4, 7-20). Argumentul este foarte fragil. Alţii deduc numele de la Sadok, un învăţăcel al lui Antigonus de la Socho[288]. Pare mai verosimil că partidul s-a numit aşa în amintirea vechii case preoţeşti ce se trăgea din Sadok, care în timpul lui Solomon a înlocuit pe preotul Abiatar (I Regi 2, 26-27). Faptul că Ezechiel ne indică pe fiii lui Sadok singurii îndreptăţiţi să slujească înaintea Domnului (44, 15), iar Ben-Sirah, autorul „Înţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah", laudă pe Yahweh că a ales pe fiii lui Sadok ca să-i fie preoţi (51, 12), vine în spirjinul opiniei că partidul saducheu avea numeroşi membri în clasa preoţească (F.A. 4, 9; 5, 17). În orice caz, când vorbim de saduchei trebuie să admitem că este vorba de o asociaţie cu sarcini şi precepte bine stabilite.

Spre deosebire de farisei, saducheii erau recrutaţi mai mult dintre preoţii superiori şi mai în vârstă, precum şi din nobilimea spirituală şi laică. Iosif Flaviu ne spune că saducheii au câştigat numai pe cei avuţi, căci din masele mari ale poporului ei n-aveau adepţi[289].

Arhierei sau mari preoţi, conducătorii Sanhedrinului compus din şaptezeci de membri au aparţinut acestei asociaţii. Aşa de exemplu, şi principii Macabei: Ioan Hircan, Alexandru Ianeu etc. După cum la farisei cei care conduceau erau cărturarii, aici sunt preoţii.

Până la regina Alexandra (76 î.Hr.), această asociaţie avea în mâna ei conducerea ţării, după aceea le-a început declinul. Sub Irod cel Mare însă, încă o dată au trecut deasupra fariseilor, în timpul lungii slujbe de mare preot a lui Simeon, fiul lui Boethus (22-5 î.Hr.), au trebuit să lase conducerea complet în mâna fariseilor. Iată ce spune Iosif Flaviu despre ei: „De câte ori ajung la putere, ei trebuie să urmeze, deşi nu le convine, vederile fariseilor, pentru că altfel nu i-ar suporta mulţimea"[290]. O dată cu înălţarea fariseismului, vechea aristocraţie preoţească şi laică este lichidată.

Atunci când romanii i-au înlăturat pe regii autohtoni şi puseră la cârma ţării pe procuratori, saducheii s-au adaptat

foarte uşor la noua stare de lucruri, aşa cum făcuseră şi altă dată, pe timpul sirienilor, când primiseră cu uşurinţă influenţa elenistică.

Dacă după catastrofa statului iudeu din anul 70, cu voia romanilor, fariseii au pregătit reconstrucţia spirituală a lui Israel prin prescripţiile Mişnei, din contră, după distrugerea templului, saducheii au dispărut cu totul şi amintirea lor a rămas neplăcută. În scrierile rabinice, câteodată, termenul de „saducheu" este echivalent cu cel de „eretic". Cu fariseii au fost într-o continuă ceartă. În materie doctrinară se arătau conservatori intransigenţi ai Legii scrise. Curios că în materie politică au dat probă de un liberalism total, căci au primit fără opoziţie influenţele elenistice ale timpului. În ceea ce priveşte justiţia, erau mai riguroşi ca fariseii. Interpretau *ad-litteram* legea talionului. Fariseii, bazându-se pe tradiţia orală, erau mai îngăduitori. Cearta cea mai mare era pe linia rituală. Fariseii ajunseseră să spele toate vasele de la serviciul Templului, afară de cele două altare şi candelabrul de aur. Într-o zi, fariseii au băgat în apă şi pe acesta. Atunci, saducheii au exclamat: „Fariseii vor ajunge să spele şi lumina lunii".

Din nefericire, azi nu posedăm scrieri aparţinând saducheilor, deoarece au căzut pradă fanatismului fariseic[291]. Teologia lor o cunoaştem din scrierile duşmanilor lor, apoi din Noul Testament şi din Iosif Flaviu. Acesta din urmă, ţinând de grupa fariseică, se înţelege că nu le este favorabil.

Iată, pe scurt, care era direcţia teologiei lor:

1. Nu admiteau decât litera Legii. Prin aceasta, unii au înţeles că în afară de Pentateuh respingeau celelalte cărţi ale Vechiului Testament. Dar lucrul acesta nu se poate susţine. Deşi saducheii aveau şi ei o tradiţie orală, o *halaka*, în genere respingeau orice lărgire în interpretare, adică tradiţiile cărturarilor. Ei nu voiau să ştie nimic despre învăţăturile noi, pătrunse prin scrierile apocaliptice.

2. Nu admiteau existenţa spiritelor şi a învierii morţilor. În afară de Dumnezeu nu există spirite superioare, aşa că nu există îngeri şi demoni. Sufletele oamenilor mor o dată cu trupurile şi nu mai există o răsplată după moarte. Credinţa în învierea morţilor este o iluzie.

3. Puneau accentul pe liberul arbitru şi excludeau din religie partea sentimentală. În felul acesta, respingeau Providența divină, susținând că soarta omului atârnă numai de voință, iar necazurile ce-i survin se datoresc neprevederii sale.

4. Aveau un fel de cod penal propriu, strâns legat de litera Legii. Potrivit acestor idei doctrinare corespundea şi viața saducheilor. Fiind mai influențați de ideile filozofiei timpului, epicureismului, materialismului şi deismului şi negând astfel viața viitoare, saducheii căutau să-şi înfăptuiască o stare materială cât mai bună, căci aici pe pământ se reduce totul. Pe Mesia îl aşteptau şi ei, dar ca pe un rege terestru care, alungând jugul străin, să aducă la cârma lumii poporul iudeu.

Deoarece, cam prin secolul al VII-lea d.Hr., s-a ivit în sânul iudaismului o sectă, a karaiților, care respingea tradiția părinților şi nu accepta ca normative în religie decât *cărțile*[292] *canonice* ale Vechiului Testament, s-a tras concluzia că aceştia ar fi urmaşii saducheilor. Dar studiindu-se mai cu atenție noua sectă, s-a văzut că nu se poate să fie continuatoarea saducheilor, căci şi ea admitea viața viitoare, existența spiritelor etc.

54. Esenienii

Un fenomen curios în istoria religiei lui Israel îl constituie secta numită a esenienilor. În timp ce fariseii şi saducheii sunt nişte mari partide politico-religioase, esenienii trebuie comparați în primul rând cu un ordin călugăresc[293]. În ceea ce priveşte structura acestei secte, există foarte multe lucruri care nu sunt cunoscute, ci numai bănuite. Chiar numele lor este întunecos. De obicei, Iosif Falviu îi numeşte 'Εσσήνοι, dar şi 'Εσσαῖοι. Pliniu le spune esseni[294], iar Filon totdeauna îi numeşte 'Εσσαῖοι. Numele de Esenieni pare să fie de origine semită, dar până acum nu se cunoaşte originea precisă. Părerea că ar veni de la cuvântul aramaic *'aşia* = medic nu corespunde cu specificul ordinului sau

sectei, căci nu se poate sprijini pe grecescul θεραπεύται, fiindcă esenienii niciodată n-au fost medici, ci numai medii lui Dumnezeu[295]. Interesantă este derivarea de la aramaicul *chasia* = cucernic, evlavios (echivalentul aramaic al ebraicului *chasid*).

După cum spune Schürer, dacă numele esenienilor nu ne este cunoscut cum trebuie, apoi şi mai mult originea lor stă în întuneric. Ceea ce ştim despre ei aflăm din Iosif, Filon şi Pliniu şi dintr-un fragment aflat la Eusebiu. Iosif Flaviu aminteşte despre ei pentru prima oară pe timpul lui Ionathan Macabeul, cam pe la 150 î.Hr. În chip hotărât menționează el pe un esenian Iuda pe timpul lui Aristobul I (105-104 î.Hr.).

Particularitățile comunității, în esență, erau cam acestea: pentru ca cineva să fie admis în ordinul esenienilor era nevoie de un noviciat de un an, după care urma o baie rituală. Se începea al doilea stadiu de noviciat, acum de doi ani. La capătul acestor trei ani, printr-un jurământ cutremurător, novicele era primit în ordin. Într-un număr mai mic, erau primiți şi copii, aceştia în scop de continuarea ordinului, căci membrii ordinului nu se căsătoreau. Pentru abateri grave, un membru putea să fie expulzat din ordin. Membrii erau divizați în patru clase, din care primele trei erau rezervate novicilor de trei ani. A patra clasă era destinată inițiaților vechi. Între primele trei clase şi aceasta din urmă, a patra, bariera era mare. Ca să treci în ea, trebuia îndeplinite anumite purități legale. Din această cauză, seniorii nu puteau fi atinşi de novici fără a contracta o impuritate ce necesita o curățire rituală.

Din punct de vedere economic, totul era în comun. Era în vigoare o perfectă colectivitate de bunuri, administrate de membri aleşi de comunitate. Aceştia încasau veniturile muncii individuale şi le repartizau după necesitatea fiecăruia. Munca principală era agricultura, dar în frăție se aflau destui meşteri manuali cu alte îndeletniciri. Comerțul era evitat cu extremă rigurozitate, ca generator de lăcomie şi impuls spre cupiditate. De asemenea, fabricarea de arme, ca ațâțătoare la violență.

Sclavia era interzisă, fiindcă viola Legea sfântă. Căsătoria era evitată, cum ne spune Pliniu[296]. Totuşi, Iosif[297] aminteşte de un grup particular de esenieni care practicau căsătoria cu singurul scop de procreare.

După o rugăciune în comun, cu faţa spre soare, dimineaţa, membrii agricultori plecau la câmp, pentru muncă, unde rămâneau până la ora prânzului, când se întorceau acasă. Aici, după ce făceau o baie rece de purificare, se acopereau cu haine sacre şi consumau în comun o masă frugală, preparată după norme sacerdotale severe. Înainte de aşezarea la masă se recita o rugăciune specială. Îndată după masă plecau din nou la lucru. Seara, cu acelaşi ceremonial ca şi la prânz, luau cina.

Esenienii evitau orice podoabă. Purtau haine simple, mai mult albe, ce erau înlăturate numai când erau rupte complet. La intrarea în ordin, fiecare primea câte o secure, un şorţ şi o haină albă de in. Acestea formau semnul distinctiv al ordinului[298].

În ordin se păstra o tăcere desăvârşită. Trăiau în colonii proprii, mai ales pe lângă Marea Moartă, în pustia Enghedi.

În ceea ce priveşte doctrina acestui ordin, se poate spune că, în esenţă, esenienii rămâneau în cadrul religios al lui Israel, propriu având totuşi anumite practici austere, care-i puneau în contradicţie cu iudaismul oficial. Puritatea rituală era preocuparea constantă; de aceea nici nu se căsătoreau. Nu scuipau niciodată către dreapta, nici în prezenţa cuiva. Repausul sabatic era de o scrupulozitate extremă, mai mult chiar decât la farisei în ceea ce priveşte abstinenţa de la necesităţile corporale. Nu jurau niciodată pe numele lui Dumnezeu, afară de jurământul depus la intrarea în confrerie. Aveau o veneraţie dusă la extrem pentru Moise. Cel care l-ar fi blestemat pe legislatorul mozaic era pedepsit cu moartea. În ziua Sabatului citeau în comun „Legea“ lui Moise, ascultând explicarea făcută de cei cunoscători. Înainte de răsăritul soarelui nu se discuta nimic cu caracter profan.

Erau contra jertfelor sângeroase. De aceea, la templul din Ierusalim trimiteau ofrande numai din regnul neînsufleţit. Dumnezeu era supremul dătător de bine, totul în lume fiind guvernat de prezenţa Sa.

Precum se vede, esenienii se păstrau pe fundamentul religiei lui Israel, mai ales că ei spuneau sus şi tare că sunt „iudei din neam în neam“[299]. Trebuie însă să amintim că printre esenieni se aflau şi elemente care nu păreau după tipicul iudaic. Să fi fost aceşti esenieni continuatorii grupului Rechabiţilor[300]? Cine erau aceştia? Din II Regi 10, 15 sq şi Ier. 35, 2 aflăm că un oarecare Ionadab ben-Rechab impusese clanului său – Rechabiţii – anumite dispoziţii particulare, ca, de exemplu, să nu cultive vie, să nu bea vin, să nu se ocupe cu agricultura, să nu-şi construiască case, ci să locuiască în corturi. Membrii acestui clan apăreau ca nişte yahvişti zeloşi, duşmani ai oricărui sincretism (2 Regi 10, 15 sq), adică la baza prescripţiilor lor particulare se găseşte idealul vieţii din deşert, considerat ca cel mai favorabil pentru Yahvism. Acest clan pare un fel de ordin monahal, fără teorie, dar plin de căldură (Ier. 35, 2 sq).

Din contră, esenienii aveau un oarecare sistem de gândire. Ei admiteau preexistenţa sufletului, locuind în eter, care era atras de seducţia naturală înăuntrul corpului coruptibil, unde se află întemniţat. Abia cu moartea, sufletul ieşea din carceră şi se întorcea în sferele înalte ale sale. Drepţii continuau să trăiască dincolo de ocean, într-un loc plăcut, în timp ce impioşii ajungeau într-o cavernă obscură şi chinuitoare.

Aceste idei sunt ele de provenienţă neoplatonică? Ruga cu faţa la soare este un simbol curat sau trădează o influenţă străină? Pe de altă parte, ştim că celibatul n-a fost niciodată de mare preţ la evrei, în timp ce întregul fel de viaţă al esenienilor amintea în câteva puncte pe cel al asociaţiilor religioase neopitagoreice[301].

Din cauza lipsei de informaţii scoase din documentele serioase, până astăzi nu se poate spune cu precizie originea şi, eventual, dependenţa străină a esenienilor.

Cum am amintit mai sus, ordinul esenienilor avea şi alte cărţi, în afară de Thora, care erau studiate mai ales în ziua Sabatului. Cu toată probabilitatea, în acele scrieri se expuneau învăţăturile despre îngeri, ale căror nume trebuia să

rămână secrete, despre ghicire, magie şi despre puterea terapeutică a plantelor şi mineralelor.

Din faptul că atât la esenieni, cât şi în Evanghelie se condamnă jurământul, sacrificiul, comuniunea etc., mulţi au tras concluzia că creştinismul se trage din esenianism. În lipsă de probe temeinice, este greu să susţinut această părere. Se poate ca Iisus şi ucenicii să fi cunoscut secta eseniană. Dar între creştinism şi esenism este o deosebire profundă. Mântuitorul, la orice pas, înfierează pe farisei şi mentalitatea lor. Este drept că Evangheliile nu amintesc de esenieni, dar cum aceştia sunt fiii fariseilor sau părinţii lor, cum cred alţii[302], se înţelege de la sine că Iisus nu predica o învăţătură eseniană. Ceva ce putem admite este că esenianismul este unul din multele canale prin care creştinismul s-a răspândit atât de repede, mai ales în Iordania de Est.

55. Terapeuţii

După ce a zugrăvit şi lăudat viaţa demnă de imitat a esenienilor, într-o altă scriere a sa, şi anume: „Viaţa contemplativă"[303], Filon ne spune că şi în Egipt exista în timpul său ceva asemănător, adică un fel de ordin monahal care se ocupa cu meditaţia religioasă, lepădându-se de viaţa materialistă.

Membrii acestui ordin se numeau terapeuţi, fiindcă se ocupau de o medicină superioară, şi anume aceea de a vindeca nu numai bolile trupeşti, ci şi pe cele ale sufletului. Deoarece existenţa unor asceţi egipteni pe timpul acela nu este amintită şi de către alte scrieri, a făcut pe majoritatea cercetătorilor moderni[304] să se întrebe dacă terapeuţii au existat vreodată şi să socoată scrierea lui Filon numai un poem ideal, un proiect de cum ar fi înţeles Filon viaţa religioasă.

În scrierea sa „Viaţa Contemplativă", Filon spune că terapeuţii se găseau peste tot pământul, dar mai ales în ţara Egiptului. Probabil că se gândea la anumiţi bărbaţi înclinaţi spre viaţa meditativă, care în singurătatea casei lor duceau un regim ascetic. Ceea ce face Filon în special este zugrăvirea coloniei de pustnici de lângă lacul Mareia[305]. Acolo ne spune Filon că se retrăseseră cei cu dragoste pentru viaţa terapeutică, aceia care mai înainte de plecare îşi împărţiseră toată averea rudeniilor şi cunoscuţilor. În colonie, fiecare îşi avea chilia sa, care nu era prea departe de o alta. Fiecare din aceste locuinţe avea câte o cameră sfinţită, unde nu trebuia să intre mâncare sau băutură, deoarece aci se săvârşeau numai misterele vieţii terapeutice. Camera sfinţită purta numele de monastirion[306]. În această încăpere se aflau numai cărţi sfinte: Lege, profeţi şi imne. Se pare că, pe lângă cămăruţa de rugăciune şi meditaţie, în chilia terapeuţilor se mai afla şi o altă cămăruţă, unde solitarul îşi ducea viaţa zilnică într-o abstinenţă şi sărăcie remarcabile. Îmbrăcămintea era dintre cele mai simple. Erau asceţi riguroşi, căci se hrăneau numai cu pâine şi sare. Din când în când mai adăugau şi puţin isop, care dădea pâinii o aromă specială. Credem că erau şi vegetarieni, hrănindu-se şi cu frunzele ori rădăcinile de plante, deşi lucrul acesta nu e menţionat în descrierea terapeuţilor. Mâncau numai după apusul soarelui. Erau şi unii care posteau trei-patru zile în şir, cum fac astăzi şi anumiţi schimnici creştini. Terapeuţii n-aveau nici o meserie, spre deosebire de esenieni, care, cum am văzut, aveau agricultura ca ocupaţie principală, deşi printre ei (esenieni) se aflau şi meseriaşi. Fără să părăsească locuinţa timp de o săptămână, terapeuţii se ocupau numai cu meditaţia cărţilor sfinte. După Filon, se ocupau mai mult cu dezlegarea alegorică a Bibliei. Terapeuţii erau convinşi că sensul literal ascunde totdeauna şi un sens misterios. Ei posedau cărţi scrise de vechii fondatori ai sectei, unde se cuprindeau metodele alegorice. Compuneau imne şi cântări de laudă lui Dumnezeu. Ziua întreagă era plină de studiu. Necesităţile corpului erau lăsate nopţii. Rugăciunea individuală şi-o făceau de două ori pe zi: la răsăritul şi la apusul soarelui. Erau aşa de preocupaţi de ideile despre Dumnezeu încât şi noaptea în vis se vedeau vorbind despre Domnul cel Preaînalt şi meditând la cuvintele profeţilor săi sfinţi.

Ordinul se compunea din bărbaţi şi din femei, care erau admise, contrar obiceiului esenienilor, care le excludeau.

Dar şi la terapeuţi ele îşi păstrau cu cea mai mare scrupulozitate virginitatea. Ca şi bărbaţii, ele se ocupau cu meditarea Legii. Exact ca şi în monahismul creştin, unde femeile au acces la viaţa monahală, dar în locuri aparte de bărbaţi.

Vrednice de remarcat erau întrunirile din zilele de sărbători. Cum am amintit, timp de şase zile terapeuţii nu ieşeau din chiliile lor şi nici nu aruncau o privire afară. Numai în ziua a şaptea, atunci ieşeau şi se adunau într-o încăpere comună, un fel de biserică, împărţită în două de un zid de trei sau patru coţi. Zidul nu era până sus, încât nu împiedica unirea glasurilor la rugăciune.

Sărbătoarea zilei a şaptea se pare că nu diferea prea mult de cea a iudeilor de pretutindeni. Membrii coloniei se aşezau, după rang şi vârstă, într-o atitudine de reculegere. Cel mai bătrân sau cel mai învăţat ieşea în faţă şi vorbea grav, dar pe înţeles. Era ascultat în tăcere. După serviciul religios, solitarii mergeau la chilii şi dădeau şi trupului odihna de care avea nevoie.

Mai interesantă ni se pare sărbătoarea Cincizecimii, care se repeta din 50 în 50 de zile. Se adunau în casa de rugăciune decuseară, căci cu seara începeau sărbătorile ca şi iudeii din celelalte părţi. Veneau îmbrăcaţi în veşminte albe. Dimineaţa, după o rugăciune mai lungă sau mai scurtă, se aşezau pentru ospăţul comun, care constituia partea esenţială a sărbătorii. Bărbaţii se aşezau la dreapta şi femeile de-a stânga. După obişnuita cuvântare, fiecare recita poezii sau imne, mai vechi sau mai noi, pe care şi le întocmiseră singuri sau le scoseseră din vreun poet mai vechi. Terminate cântările, tinerii aduceau masa cu prânzul sacru. Nimic sângeros, afară de pâine, sare, isop şi apă.

După masă urma sărbătoarea de noapte sau priveghierea, cum am spune în sens creştin. Toţi se ridicau de la masă şi se grupau, formând două coruri: al bărbaţilor şi al femeilor, ambele conduse de un singur dirijor. Se începea un fel de joc sacru, adică în timp ce se cânta se făceau şi anumite mişcări cu picioarele, cu mâinile şi cu corpul. Filon compară cântecele corului acesta cu cele cântate de israeliţi după trecerea lor prin Marea Roşie, sub conducerea lui Moise şi a

Mariei, sora lui. Priveghiul acesta ţinea până către ziuă. La revărsatul zorilor, toţi ridicau ochii către cer şi cereau lui Dumnezeu o zi fericită, putere în pătrunderea adevărului şi a cunoştinţelor divine. După această rugăciune, fiecare mergea la chilia sa, pentru a-şi relua preocuparea meditaţiei filozofice.

Făcând descrierea vieţii terapeuţilor, Renan[307] exclamă: „Dichtung und Wahreit"! Poezie şi adevăr! Într-adevăr, este foarte ispititoare părerea că terapeuţii n-au existat, ci Filon descrie o viaţă ideală de filozofi monoteişti şi alegorici. Este drept că descrierea sărbătoririi zilei a cincizecea nu pare posibil să fie imaginată, dar în tot cazul credem că în opera sa „Viaţa contemplativă", Filon a adăugat multe şi de la dânsul[308].

Din cele ce ne spune Filon despre terapeuţi vedem că aceştia diferă de esenienii din Palestina. Esenienii erau un ordin ce avea la bază ocupaţii sfinte multiple şi comune, pe când terapeuţii erau nişte singuratici, trăind numai din meditaţii psihice. De curăţeniile rituale ale esenienilor n-auzim nimic la terapeuţi. De asemenea, aici nu ni se vorbeşte de doctrine secrete, de scrieri secrete şi jurământul groaznic al esenienilor, prin care se obligau să nu trădeze secretele ordinului. Tot aşa, masa comună sfinţită nu formează legătura zilnică a ordinului, ca la esenieni. La terapeuţi, aceasta are loc numai o dată la cincizeci de zile. În Palestina avem de-a face cu un ordin sfânt; în Egipt, cu nişte sihaştri. La esenieni, idealul era o viaţă religoasă practică, plină de muncă modestă. La terapeuţi găsim ca ideal studiul, adâncirea adevărurilor sfinte, o viaţă de savanţi, fără alte preocupări.

Renan[309] crede că Filon, entuziasmat de viaţa esenienilor din Palestina, ca să arate că iudeii din Egipt nu erau mai prejos, a alcătuit viaţa terapeuţilor, descriindu-şi propria lui viaţă, fără ca totuşi să se ducă în pustie. Aşa ar fi dorit el viaţa celor care caută adevărul etern. Ca punct de plecare pentru terapeuţii săi, Filon sau cine este autorul trebuie să fi fost influenţat de preoţii egipteni pe care ni-i descrie stoicul Charemon[310] sau de ideile neopitagoreice.

Asemănarea terapeuţilor lui Filon cu monahii creştini merge până la identitate. Să fie scrisă de un creştin „Viaţa

Contemplativă" a terapeuților și pusă în gura lui Filon, care trăiește mai înainte?

56. Zeloții

Zeloții au fost mai mult un partid politic decât o mișcare religioasă iudaică. Totuși, apariția lor pe arena israelită se datorește tot impulsului religios. Ei își spuneau: Dumnezeu, stăpânul cerului și al pământului, Care locuiește în cetatea sacră a Ierusalimului, căci își are tronul în Sfânta Sfintelor, este revoltat că poporul Său Israel îngăduie păgânilor (romanilor) să spurce aceste locuri sfinte. De aci și numele care li se dădea de „zeloși" (Ζελόται). Ei erau numiți și canaanei, căci în limba vorbită atunci în Țara Sfântă, adică în aramaica palestiniană, „zelos" se spunea *qua'ana*, care grecizat a dat „canaaneu" (κανανaῖος, Mt. 10, 4; Mc. 3, 18; Lc. 6, 15, F.A. 1, 13).

De fapt, partidul zeloților nu era un partid aparte, ci la baza lui erau tot fariseii, dar cei mai intransigenți. Lucrul acesta îl spune clar Iosif Flaviu: „În toate, zeloții sunt de acord cu fariseii, numai că au o arzătoare dorință de libertate, admițând ca unic cap și stăpân pe Dumnezeu. Preferau să suporte moartea cea mai cumplită și schingiuirile părinților și prietenilor decât să recunoască pe un om ca stăpân"[311]. Ceea ce-i distingea de partidul fariseilor era rigorismul lor de a aplica integral învățăturile iudaice, pentru care mergeau până la a suporta consecințele practice cele mai grave. Ei puneau în practică principiile teoretice ale fariseilor: dacă Yahweh este Dumnezeul și regele lui Israel, nu trebuie să se tolereze nici un domnitor uman și cu atât mai mult unul străin și idolatru. Nu este suficient să afirmi numai abstract acest principiu vechi israelit, ci e nevoie să-l efectuezi prin acțiune atât izolată, cât și colectivă.

Ocazia apariției pe scenă a zeloților a furnizat-o „censul" întreprins de procuratorul Caponius (anul 7 după Hristos). S-a făcut un recensământ și o evaluare a proprietății în scopul impunerii populației la impozitul personal și funciar. Severitatea cu care a fost făcută evaluarea a cauzat tulburarea poporului, în al cărui suflet a început să clocotească ura și revolta. Acum, un oarecare Iuda Gaulonitul sau Galileanul, căci era din Galileea, se unește cu Zadok, reprezentantul fracțiunii extremiste a fariseilor, și formează grupul „zeloților", ce-și fixează drept scop lupta activă contra opresorilor patriei. În opoziție cu fariseii moderați, care credeau că mântuirea lui Israel va veni prin îmbunătățirea vieții umane, ce va grăbi sosirea lui Mesia, zeloții puneau înaintea răbdării indicate de religie fanatismul eliberării de sub jugul străin. Așa a luat ființă partidul zeloților care, nu prea târziu, avea să grăbească desființarea statului iudeu (la anul 70).

Numele de zeloți, propriu-zis în documentele scrise apare pentru prima dată în anul 66 după Hristos. Istorisindu-ne tragicele evenimente ale insurecției iudaice contra Romei, Iosif Flaviu numește zeloți pe fanaticii care urmau pe Ioan din Ghiscala, un extremist care, după căderea Galileii, a venit în Ierusalim și, împreună cu Simon Bar-Giora, nu s-au lăsat până n-au văzut Ierusalimul una cu pământul, iar templul sfânt prefăcut în cenușă. Ei înșiși, în lanțuri, mergând înaintea carului de triumf al lui Titus, și-au găsit moartea în Roma.

57. Eleniștii

Numele de eleniști a fost purtat de iudeii care, trăind în afara granițelor statului iudeu, au adoptat de nevoie limba și unele maniere grecești. Lucrul acesta era firesc. Am văzut cum chiar în centrul vieții iudaice, Ierusalimul, manierele grecești prinseseră o bună parte din pătura de sus a poporului, grație necredinciosului Iason (II Mac. 4, 13), uns mare preot de puterea siriană, prin izgonirea fratelui său Onia. Când iudeii din *Diaspora* veneau în patrie, erau desemnați cu acest nume, căci, fără să vrea, și ei se distingeau întrucâtva de iudeii autohtoni.

Grecii numeau barbari toate popoarele străine de neamul lor (Rom. 1, 14). Iudeii numeau greci pe cei care nu erau de sânge israelit. De aci a luat naştere expresia foarte frecventă „Iudei şi Greci", pentru a desemna umanitatea întreagă, din punct de vedere iudaic[312]. Când iudeii palestinieni voiau să se distingă pe ei de coreligionarii lor din Diaspora, care vorbeau limba greacă, îi numeau elenişti, rezervându-şi numai pentru ei numele de evrei, cum se poate deduce din Faptele Apostolilor 6, 1. În ochii autohtonilor, aceşti elenişti erau chiar dispreţuiţi, considerându-i ca fraţi degeneraţi, fiindcă aceştia, pe lângă limbă, îşi însuşiseră şi anumite maniere greceşti. Dispreţul era nejustificat căci, deşi expuşi să fie absorbiţi de misterele orientale periculos de atrăgătoare pentru oricine venea în atingere cu ele, aceşti iudei elenişti cu o rezistenţă admirabilă şi-au păstrat religia yahvistică, adică monoteistă, şi morala superioară a vieţii. Că au adoptat limba greacă şi câteva maniere din elenismul rafinat nu era un păcat aşa de mare încât să fie categorisiţi pe o treaptă inferioară faţă de cea a autohtonilor. Ei n-au rupt niciodată legăturile cu Ierusalimul, iar la cele trei mari sărbători anuale mai toţi veneau la templul cel sfânt, unde-şi achitau dările la care erau supuşi, pe deasupra făcând şi mari daruri sanctuarului.

În Ierusalim, evreii autohtoni formau aristocraţia rasei. Este foarte probabil că şi în biserica creştină primară li se conferise cea mai mare parte a demnităţilor, căci ei constituiau majoritatea şi, ceva mai mult, clasa influentă. Preoţii şi diaconii ieşeau din sânul lor şi este uşor de înţeles de ce erau mai parţiali cu văduvele şi sărmanii lor la împărţirea ofrandelor. De aci murmurul eleniştilor (Faptele Apostolilor 6, 1).

58. Samaritenii

Ştim cum au apărut în lume samaritenii. După desfiinţarea Regatului de nord sau Israel de către Sargon la 722 î.Hr., asirienii au dus în robie cele zece triburi. Ca ţara să nu

rămână goală, au adus aci colonişti, care s-au contopit repede cu populaţia israelită ce mai rămăsese. Din punct de vedere religios, din această asimilare a rezultat un păgânism aplecat spre monoteism, căci peste idolii adoraţi se releva cultul lui Yahweh, adorat acum sub simbolul unui viţel.

După reîntoarcerea iudeilor din captivitatea babilonică (538 î.Hr.), samaritenii, care păstrau tradiţia că sunt fraţi cu iudeii, au cerut repatriaţilor să-i primească şi pe ei ca membri ai comunităţii din Ierusalim, dorind să contribuie la ridicarea templului. Cererea samaritenilor nu numai că a fost refuzată, dar după câte ştim din cărţile Ezra şi Nehemia, conducătorii iudei au decretat curăţirea comunităţii lor de elementele păgâne, silind pe cei în cauză să se despartă de femeile lor. Măsurile acestea extremiste i-au dezgustat pe mulţi şi i-au provocat chiar să părăsească ţara. Printre aceştia, ceva mai târziu, a fost chiar fiul marelui preot Ioinda, anume *Manase*. Acesta, fiind căsătorit cu fiica lui Sambalat, satrapul (prefectul) Samariei, nu a voit să-şi repudieze soţia şi atunci a părăsit Iudeea, trecând în Samaria, unde a devenit şeful religios al samaritenilor, adică mare preot. Sambalat a poruncit să se zidească (420 î.Hr.) pe muntele Garizim un templu, unde se făcea slujba după ritualul din Ierusalim, având ca arhiereu pe Manase, iar preoţi şi leviţi s-au găsit mulţi fugari. Aici, lângă Sichen pe Garizim, devenit muntele cel sfânt, samaritenii s-au constituit sectă aparte, lucru ce a intensificat la maximum ura iudeilor contra samaritenilor.

Astfel, samaritenii au devenit nişte credincioşi de religie mozaică, însă de nuanţă protestantă, căci din toată Scriptura Vechiului Testament nu au primit decât cele cinci cărţi ale lui Moise (Pentateuhul). Respingeau orice tradiţie orală. Când şi-au tradus Pentateuhul în limba samariteană (aramaică) au introdus şi unele schimbări. Aşa de exemplu, au zis: muntele Garizim în loc de Ebal. Această traducere a lor serveşte azi la critica textuală, adică la reconstituirea textului Pentateuhului primitiv. Monoteişti riguroşi, urau închinarea la icoane şi evitau expresiile antropomorfice. Admiteau existenţa îngerilor şi a spiritelor rele.

Când Antioh Epifane a profanat templul din Ierusalim, de nevoie, samaritenii şi-au negat originea ebraică, iar tem-

plul de pe Garizim l-au dedicat lui Zeus. Încetând persecuțiile, au revenit la religia mozaică. În timpul independenței iudeilor, sub Hasmonei, macabeul Ioan Hircan I a cucerit Samaria și a dărâmat și templul de pe muntele Garizim[313], care nu s-a mai putut rezidi după aceea. S-au ridicat jos, lângă Sichem, locașuri de rugăciune, iar muntele a rămas numai un loc de pelerinaj. Mergeau aci de trei ori pe an: la Paște, Cincizecime și Sărbătoarea Corturilor.

Pe timpul Mântuitorului, dușmănia dintre iudei și samariteni era de nebănuit. Numele de samaritean era ceva de batjocură. Pentru nimic în lume un iudeu n-ar fi trecut prin Samaria. Drumul pentru Galileea, deși trecea prin Samaria, nu se făcea pe aci, ci pe dincolo de Iordan, prin Perea.

Vitregiile vremurilor nu i-au dislocat pe samariteni de lângă Garizim. Și astăzi ei sacrifică mieii pascali pe muntele Garizim și apoi coboară și-și sărbătoresc cu fast cele opt zile de prăznuire. Păzesc Sabatul cu strictețe, dar nu mai folosesc filacterii și nu mai țin *mezuza*[314] la intrarea în casă. Limba cultului este un dialect aramaic palestinian, iar scrisul cărților este un alfabet derivat din cel ebraic vechi. În viața de toate zilele, ei folosesc limba arabă, limba marii populații a Palestinei. În 1932, când scriitorul acestor rânduri se afla pe plaiurile Țării Sfinte, comunitatea Samaritenilor mai număra ca la 180 de persoane[315].

59. Irodienii

Numele de Irodieni (Ἰρωδιανοί) nu este întâlnit în Vechiul Testament, ci numai de două ori în Noul Testament (Mc. 3, 6 și 12, 13; Mt. 22, 16). Curios că Iosif Flaviu nu ne pomenește nimic despre ei. O aluzie foarte vagă ar putea fi socotită mențiunea din Iosif (Ant. Iud. XIV, 15, 10)[316], unde ni se spune că existau în Galilea partizani de-ai lui Irod, pe când acesta era numai guvernator acolo, căci rege al Iudeii ajunge mai târziu.

După câte se cunosc până astăzi, irodienii trebuie să fi fost partizani ai familiei și guvernării lui Irod. Desigur, trebuie să fi fost anumiți irodieni, fiindcă trecuseră în solda celui căruia îi strălucea steaua, deoarece prin lingușire și fără scrupule avea să fie uns rege de către romani peste toată Palestina. Acești partizani, câștigați prin simpatie sau mai degrabă prin corupție, aveau să fie susținătorii lui Irod, numit cel Mare, pe care poporul îl ura de moarte, căci nesățiosul idumeu a fost un intrus în familia dinastică a Hasmoneilor.

Evangheliștii Matei (22, 26) și Marcu (12, 13) ne amintesc de irodieni că s-au unit cu fariseii și saducheii și au venit să întrebe pe Iisus dacă trebuie să dea sau nu dajdia către Cezar. Marcu, în cap. 3, 6, ni-i arată în Galilea uniți cu aceiași farisei, pentru a prinde și pierde pe Iisus. Pe lângă curtea lui Irod Antipa, fiul lui Irod cel Mare, se aflau mulți iudei, fiindcă acesta s-a purtat mai blând cu poporul. Luca ne vorbește despre un oarecare Huza, care se pare că îndeplinea funcția de intendent general la curtea din Tiberiada (Lc. 8, 3). De asemenea, Filip tetrarhul Idumeii avea reputația unui prinț model[317], iar Irod Agripa I (37-44) a fost primit de iudei cu mult entuziasm și a fost iubit ca un rege bun.

Irodienii erau de părere că între independența națională, care era un lucru imposibil, și supunerea totală sub romani era de preferat domnia Irozilor. Cu această dinastie semiiudaică se mai păstra oarecare aparență de autonomie. Despre venirea lui Mesia nu voiau să audă, fiindcă, pe de o parte, le-ar fi stricat lor interesele cu casa regală, iar pe de altă parte, ar fi adus complicații în legăturile cu Cezarul de la Roma și ei nu voiau să intre în conflict cu acesta. De aceea, irodienii fac cor împreună cu fariseii și saducheii pentru a scăpa de Iisus, Care le tulbura pământeștile lor socoteli. Numai că asupra maselor irodienii n-au avut nici o influență.

60. Sinagogile

Sinagoga este o instituție iudaică postexilică. Mai înainte nu găsim urme de existență a ei. Părerea că sinagoga și-ar avea originea în Regatul de nord (Israel), pe timpul profe-

tului Elisei, unde e vorba despre acele şcoale de profeţi (II Regi 4, 23), ca fiind un început de sinagogi, este foarte greu de probat. Mai plauzibilă pare plasarea originii sinagogilor pe timpul exilului babilonian. În acest timp lipsind templul cu sacrificiile legate de el, ca o compensaţie, poporul din exil (poate şi cel rămas în patrie) se aduna în jurul profeţilor şi a altor cunoscători de Scripturi şi asculta citirea şi explicarea cuvântului sfânt, iar apoi se ruga lui Dumnezeu să îi ajute să se întoarcă în patrie cât mai curând. Din Ezechiel 8, 1 se vede că bătrânii lui Iuda (conducătorii spirituali) se adunau în jurul profetului. La fel trebuie să se fi petrecut lucrurile şi în celelalte aşezări iudaice de pe întinsul Babilonului. În ziua de sabat şi celelalte sărbători, credincioşii trebuie să se fi adunat într-un loc anume, unde discutau despre nevoile lor zilnice, dar şi despre cele religioase şi poate că terminau cu o rugăciune comună. Căci nu ne putem închipui nici o clipă că iudeii din exil să nu fi simţit nevoia unor rugăciuni comune, cel puţin la marile sărbători, când îşi aduceau aminte de splendoarea zilelor de altădată de la templu. Să fi mers să se roage la un loc cu idolatrii babilonieni, aceasta este exclus. În chipul acesta pare să fi prins viaţă instituţia sinagogii.

Obiceiul de a se aduna în zilele de sabat şi alte sărbători umplea un mare gol în sufletul credinciosului mozaic şi de aceea n-a mai fost întrerupt nici după exil. În Ţara Sfântă, iudeii se duceau la templu de trei ori pe an, dar în cele 52 de sabate mergeau la sinagoga din localitate. Sinagoga n-a fost un contrapost al templului din Ierusalim, ci din contră, avanpostul său, căci aci erau instruiţi şi îndemnaţi iudeii să-şi împlinească riguros îndatoririle rituale ce se săvârşeau numai la templu.

Precum se vede, numele de συναγωγή înseamnă „adunare". De aceea, cu timpul, a început să capete sensul de „adunarea pentru rugăciune" sau „casa de rugăciune". Numele ebraic pentru sinagogă este *Kneset*, iar în aramaică *Kenista*, tot cu sensul de adunare. În foarte multe texte ale timpului cuvântul „sinagogă" este înlocuit cu cel de Προσευχή, „rugăciune", adică locul unde se făceau rugile (τόπυς τῆς προσευχῆς, I Mac. 3, 46; III 7, 20).

Cum am amintit mai sus, sinagoga a fost un produs al împrejurărilor cauzate de exil. Reîntorşi în patrie, le-a trebuit iudeilor zeci de ani până să-şi reconstruiască templul dărâmat de Nabucodonosor. În tot acest timp, credincioşii aveau nevoie de un loc unde să asculte cuvântul lui Dumnezeu şi să se roage. Pe de altă parte, chiar când a fost reconstruit, templul era un loc foarte depărtat pentru iudeii din Babilon, din Diaspora şi chiar din Palestina. Era absolut necesar să se înmulţească locurile oficiale pentru rugăciune, cu atât mai mult cu cât în aceste locuri (sinagogi) se instruia poporul în vederea acelei Legi care impunea unitatea cultului yahvistic. Despre adunările ţinute în scopul de instruire religios-legală şi în acelaşi timp de rugăciune avem elementele cele mai importante. Mai târziu însă, pe timpul lui Ezra şi al legalismului efectiv, existau sinagogi oficiale, care cu timpul se vor înmulţi tot mai mult, fie în Diaspora, fie în Palestina. Ele vor constitui adevărata forţă de rezistenţă a iudaismului. Când templul va fi definitiv distrus, consecinţele acestei lipse vor fi micşorate graţie marii dezvoltări a sinagogilor, ce se vor substitui templului nu în domeniul liturgic, ci în supraabundenţa rugăciunii şi catehezei (*beth hamidraş*).

Cu toate că sinagogile aveau o esenţă pur religioasă, ele n-au fost deloc o feudă spirituală a sacerdoţilor şi leviţilor, cum era templul, ci o arenă deschisă tuturor, fără distincţie. În această arenă, scribul sau cărturarul laic va substitui definitiv pe preot şi pe levit în învăţarea Legii[318]. Cât de superior apare deci mozaismul faţă de păgânism, care nu cunoaşte o instrucţie şi edificare religioasă a aderenţilor săi! Zeii păgâni n-au vorbit niciodată.

S-a afirmat[319] că sinagoga este mama Bisericii creştine de mai târziu şi apoi a moscheii musulmane. În embrion putem accepta, deoarece mai pe urmă diferenţa dintre ele va fi totală.

De obicei, sinagogile se construiesc în interiorul oraşelor şi satelor, în apropiere de râuri sau fântâni, căci iudeii, ca orice semiţi, aveau multe spălări rituale. În săpăturile făcute s-au descoperit multe resturi de sinagogi din secolele pre-

creştine. Cea mai bine păstrată este cea din fosta cetate Capernaum, pe ţărmul lacului Ghenizaret, în Galileea. Forma sinagogilor era foarte simplă, ca şi a primelor biserici: un pătrat sau un dreptunghi, adesea precedat de un portic. Interiorul era divizat uneori în mai multe părţi prin abside sau colonade. În loc de altar, era aşezată pe un loc mai înalt *theba*, adică un dulap în care se păstrau cărţile sfinte. Alături era un podeţ (*bima*), pe care se afla un pupitru de unde se citea şi se explica Legea. Această simplitate, în raport cu splendoarea de la templu, impresiona plăcut pe cei care căutau cultul în duh, iar nu în fast.

Conducătorii sinagogii nu erau hirotonisiţi sau numiţi de o autoritate de drept. Ei erau aleşi de membrii comunităţii dintre seniorii (*zekenim*) cei mai respectaţi în localitate. În fruntea sinagogii se afla superiorul (*roş hakneset* = ἀρχωσυνάγωγος). El era cel care purta grija specială de bunul mers al sinagogii şi desemna pe cititorii şi comentatorii textului sacru sâmbăta şi în sărbători. Din cel mai îndepărtat timp, la citirea Thorei erau chemate la *bima* persoanele socotite apte de către conducerea sinagogii. Gospodăria interioară a sinagogii o avea *hazan hakneset* (servitorul sinagogii), care se îngrijea de păstrarea rulourilor[320], de asigurarea ordinii[321], fiind dascălul copiilor, pe care-i învăţa să citească Thora.

Cultul sau *serviciul de la sinagogă*. Nu ştim amănunţit din ce va fi constat serviciul în primele sinagogi. La început, el trebuie să fi fost mult mai simplu decât cel de astăzi. Sâmbăta şi la celelalte sărbători, credincioşii se adunau la locul cunoscut. Serviciul se deschidea prin mărturisirea de credinţă *Sema*, compusă din pasaje luate din Deut. 6, 4-9; 11, 13-21 şi Num. 15, 37-41. Pentru ideile frumoase pe care le cuprinde, dăm în notă această mărturisire de credinţă[322]. Urma apoi citirea rugăciunii, compusă din 18 imne sau binecuvântări, de unde şi numele de *Simone Esre* (= optsprezece). Către finele secolului I î.Hr., rezultă că aceasta era definitiv constituită. Iată cuprinsul primelor două imne:

1. „Lăudat fii Tu, Doamne Dumnezeul nostru şi al părinţilor noştri. Dumnezeu mare, atotputernic şi lăudat. Dumnezeu preaînalt, dătător de binefaceri, făcătorul tuturor lucrurilor, care Îşi aduce aminte de evlavia părinţilor şi va trimite cu dragoste un izbăvitor urmaşilor lor, pentru mărirea numelui Său. Tu, Stăpâne, ne eşti ajutor izbăvitor şi pavăză. Lăudat fii Tu, Doamne, scutul lui Avraam.

2. Tu eşti atotputernic în veci. Domnul Cel care înviază morţii eşti Tu, puternic la mântuire. Tu hrăneşti pe cei vii cu dragoste, înviezi pe cei morţi cu o îndurare nemărginită, sprijineşti pe cei căzuţi, tămăduieşti pe cei bolnavi, slobozeşti pe cei încătuşaţi şi îndeplineşti cu credinţă făgăduinţa Ta către cei care dorm în ţărână. Cine este ca Tine, Doamne al puterilor, şi cine este asemenea Ţie, o Stăpâne, Care iei şi redai viaţa şi faci să răsară izbăvirea. Cu adevărat Tu eşti Cel care ai să înviezi morţii. Binecuvântat fii, Tu Doamne, Care dai viaţă morţilor“[323].

Urma citirea Legii. Se citea o pericopă din Lege (*paraşă*) şi una din Profeţi (*haftara*), adică una din cărţile istorice şi alta din cărţile profetice. Nu se citeau prea multe versete în originalul ebraic fiindcă, această limbă nemaifiind înţeleasă de popor, versetele trebuiau traduse în limba aramaică sau greacă, după cum era vorba de o sinagogă din Palestina sau din Diaspora[324].

Citirea din Thora se făcea verset cu verset, iar cea din Profeţi câte trei versete o dată, ceea ce arată câtă preţuire dădeau înţelegerii exacte a Legii. Lectura întregii Thora era repartizată pe un ciclu de trei ani. După terminarea lecturii, urma o cuvântare, făcută de unul din cei prezenţi, exegetic şi parenatic (omiletic), care de multe ori provoca discuţiile participanţilor. Câteodată, cineva se scula spontan şi solicita această onoare (Lc. 4, 16). Din Evanghelie vedem că Mântuitorul foarte des a luat cuvântul şi a învăţat în sinagogă (Mt. 1, 23; Mc. 1, 21; Lc. 6, 6; 13, 10; In. 6, 59; 18, 20). Când în sinagogă era de faţă un personaj de vază, era el chemat să ţină pareneza[325]. Serviciul se termina cu binecuvântarea ce se citeşte în Num. 6, 22-27: „...Domnul să te binecuvânteze şi să te păzească, Domnul să facă să lumineze faţa Lui peste tine şi să se îndure de tine. Domnul să-Şi înalţe faţa peste tine şi să-ţi dea pacea...“ Binecuvântarea

era rostită de un preot, dacă era de faţă, dacă nu era prezent, atunci de un laic. Acest privilegiu de a pronunţa binecuvântarea şi de a fi preferat la citirea Thorei de pe *bima* (amvon) reprezintă tot ceea ce a mai rămas în sinagogă preoţilor din vechile lor prerogative.

Este uşor de înţeles de ce o organizaţie aşa de simplă, o slujbă aşa de puţin complicată, un cult care, deşi cinstea pe preot, se dispensa de el, un cult ce consta din aşa de puţin şi care n-avea nici chiar nevoie de un edificiu – la rigoare, o simplă sală era de ajuns – a procurat iudaismului o forţă extraordinară de consolidare şi de expansiune. Peste tot unde iudeul îşi întindea dugheana sa, sinagoga se deschidea de la sine. În Palestina, ea a fost marele agent de pătrundere în subsolurile marii mase a populaţiei, pe care depărtarea templului unic o lăsase în indiferentism sau chiar şi mai mult.

În satele cele mai mici, sinagoga alimenta reflecţii, discuţii etc., al căror subiect ne va părea pueril, deşi nu totdeauna, dar care până la urmă reuşea să ridice spiritele mai presus de gândurile cele libidinoase ale vieţii materiale.

Nenorocirea a fost că genul meticulos şi pedant al scribilor a luat sinagogii o bună parte din meritele ei. Deşi mai puţin scolastic decât în marile şcoli rabinice, învăţământul sinagogilor caută să imite pe cel pe care maeştrii îl dădeau ucenicilor aşezaţi la picioarele lor. Scribii de profesie, natural, se bucurau de o mare autoritate în aceste reuniuni pioase ale sinagogilor când se întâmplau să asiste. În lipsa lor, se găseau amatori în studiul Legii, care se sforţau să se conformeze metodei lor de a raţiona, subtiliza, rafina în ceea ce priveşte practicile legale. Fariseismul, care în fond nu era decât partidul observării riguroase a Legii aşa cum predicau scribii, domina în sinagogi, dar pietatea populară nu câştiga nici în lumină, nici în adevărata morală. Sarcina practicilor era prea grea, prea înrobitoare; frica continuă de necurăţenie era enervantă, iar cazuistica a fost totdeauna un mare imbold spre păcat.

61. Opera Cărturarilor

Din pricina tulburărilor tot mai mari şi a nenorocirilor care se abăteau peste Ţara Sfântă şi poporul ei, sufletele evlavioase au verificat că alipirea de pământ şi de lucrurile sale aduc mari dezamăgiri şi dureri. De aceea, s-au hotărât să se alipească tot mai mult de Dumnezeu, dedându-se la meditarea *Legii* sale sfinte. Astfel, tot mai numeroase erau fiinţele care se dedicau studiului Thorei, aşa cum la început făceau numai scribii. Aceşti scribi sau cărturari, de unde la început îşi ţineau cuvântările lor, foarte ascultate, în sinagogi, încet, încet, îşi vor forma adevărate şcoale, ca să nu le spunem academii, unde se strângeau elevi în cete compacte şi ascultau cu multă asiduitate învăţăturile maeştrilor, care pe lângă cuvintele Scripturii transmiteau tradiţia orală a înaintaşilor. Şcolile cele mai celebre au fost cele care au avut drept conducători pe Hilel (*Beth Hilel*) şi pe Şamai (*Beth Şamai*), în secolul I î.Hr. Prima a fost considerată ca reprezentând direcţia liberală şi mai îngăduitoare, iar a doua pe cea strictă şi severă. De o extraordinară autoritate s-a bucurat şi Gamaliel I, al cărui discipol a fost apostolul Pavel (F.A. 22, 3). Această tradiţie, cum s-a amintit mai înainte, o forma exegeza legală, acea cazuistică de care am pomenit, constând dintr-o neîntreruptă completare, explicare şi adnotare a Thorei, pusă în concordanţă cu cerinţele timpului. În modul acesta s-a născut *Midraş*-ul[326], care este un complex de comentarii şi adnotări la textul Bibliei. Aceste midraşuri sau comentarii nu se scriau, ci se transmiteau din gură în gură, de la maeştri la discipoli. Aşezarea în scris a acestor midraşuri era chiar interzisă, datorită părerii ce-şi făcuse loc printre iudei că între *Thora*, cuvânt dat de Dumnezeu lui Moise (scris pe tablele Legii), şi legea orală, adică tradiţia – opera anonimă a generaţiilor, trebuie să rămână o deosebire netă. Înmulţindu-se nebănuit midraşurile, s-a simţit nevoia de a ordona şi grupa pe materii cuprinsul „tradiţiei orale". Era, înainte de toate, o necesitate didactică. Nemaifiind nimeni capabil să înveţe şi să reţină atâtea cunoş-

țințe ale înaintașilor, era necesar să se facă o sistematizare a întregului material.

Opera aceasta au făcut-o *tanainii* (*Tana* înseamnă profesor, maestru). Ei au început să prelucreze și să organizeze imensul material legalistic ce se acumulase în jurul Scripturii. Tanainii sunt în număr de șase: Iohanan ben-Zakkai, Gamalial II, Elizer ben-Hircan, Iosua ben-Hanania, Ismael ben-Elișa și Akiba ben-Iosif. Acești dascăli sunt primii care și-au primit numele de *rabi*, adică maeștri, savanți. Ei și-au avut sediul școlii lor la Iabne[327], pe țărmul Mediteranei, ceva mai la vest de Iafa, iar mai târziu, după răscoala lui Bar-Chuhbu, la Ufa, în Galileea.

Acești tanaini degajă din mulțimea de prescripții și legende două genuri de tradiție orală: 1. *halakah* și 2. *haggadah.*

a *Halakah* (= cale, dar în sens abstract „conduită") este norma juridică, legea care nu se află clar în Legea scrisă (Thora), dar este o consecință directă a ei. Halakah este impunerea pentru toți iudeii a acelei Legi orale (tradiția), care, cum am văzut în paragrafele precedente, era atribuită chiar lui Moise. Ceea ce în Thora era numai bănuit că se află, halakah venea și preciza cu lux de amănunte. În cele mai multe cazuri, legiunile *halakah*-lei erau inovații provocate de exigențele noilor condiții de viață. Ca să fie mai ușor primite de masele credincioșilor, prin artificii juridice se puneau pe seama tradiției orale, care își avea originea, zice-se, chiar de la Moise.

b. *Haggadah* consta din povestiri, parabole, fabule și legende care vorbeau de gloria și visurile evreiești și ofereau poporului consolarea dorită. Haggadah servește la lămurirea grupului de precepte din Halakah și, mai ales, justifică legătura artificială ce, adesea, se face între Halakah și Thora. Multe din scrierile din Haggadah sunt de tip parenetico-religios sau sapiențial, politic și chiar medical și magic. Scrisă într-un stil popular, această Haggadah procura materialul obișnuit al cuvântărilor ținute în sinagogă după lectura din Lege și Profeți.

Toate aceste produse ale gândirii iudaice: Midrasul, Halakah și Haggadah, care înconjurau Thora, adică Legea scri-

să, constituie după unii autori *Mișna*[328]. Așadar, Mișna este tot materialul acesta, care până la finele secolului al II-lea după Hristos circula pe cale orală. În sens mai restrâns, Mișna este colecția tuturor *legilor* propriu-zise, adică în special Halakah.

După materialul pe care îl conține, Halakah este divizată în șase mari secții sau grupe, secțiile în tratate și acestea, la rândul lor, în capitole. Iată numirile celor șase secții:

1. Zeraim (semințe) cuprinde legi agrare;
2. Moed (timpuri), legi privitoare la sărbători;
3. Nașim (femei), legi matrimoniale;
4. Nezikin (daune), legi civile și penale;
5. Kodașim (sfințenii), legi rituale;
6. Teharot (curățiri), legi referitoare la leviți.

Cu redactarea Mișnei se încheie și seria tanainilor. De acum vor apărea *amoraimii*, adică bărbații care vor studia și interpreta Mișna. Învățăturile lor vor da naștere *Gemarei* (completarea Mișnei). Mișna și Ghemara au dat naștere Talmudului.

62. Precizări doctrinare

Multe puncte de credință, care în perioada preexilică fuseseră amintite în general, după exil au fost mai accentuate, fixate și chiar adăugite. În acest interval de timp, iudeii venind în atingere cu alte poplare străine, îndeosebi cu perșii și cu grecii cei rafinați, se înțelege că au simțit nevoia de-și precizeze mai bine doctrina lor yahvistică.

Prin aceasta nu acceptăm părerile criticilor negativi că religia lui Israel a fost într-o continuă evoluție, plecând de la polidemonism, ca să ajungă apoi la monoteismul superior al secolelor apropiate de Hristos. Înnoirile postexilice ale religiei lui Israel nu sunt de fond, ci de formă. Ceea ce înainte era numai enunțat în sentințe scurte, acum se expune mai pe larg, mai sistematic.

1. Dumnezeu universal

După exil, noţiunea de Dumnezeu apare într-o lumină mai strălucitoare. Înainte de exil, Yahweh era Cel care fulgera de pe muntele Sinai şi trona pe Arca Alianţei, într-un nor impenetrabil. Antropomorfismele de tot felul (se jură, se mânie, se răzbună, se războieşte) abundau în a-I fi atribuite. Din contră, în cărţile de după exil se observă o idealizare a noţiunii de Dumnezeu, Care acum nu mai este aşa de aproape de pământ, ci înălţat sus de tot, pe culmile cele mai înalte ale abstracţiunii. De acum, El nu mai este un Dumnezeu al unui singur popor, ca cel al lui Israel, ci este un Dumnezeu a toată lumea, *universal*, Care poartă grijă de toată creatura. Acum sunt evitate cu grijă acele antropomorfisme incompatibile cu ideea Dumnezeului sublim. Pentru a nu-L profana pe acest Dumnezeu preaînalt, s-a ajuns la obiceiul caracteristic pietăţii iudaice de a interzice pronunţarea numelui propriu al lui Dumnezeu, care fusese descoperit lui Moise pe Sinai (Ex. 6, 3) şi a-l înlocui cu cel de Adonai, Cel preaînalt, Cel vechi de zile, Binecuvântatul etc. Aşa se face că pronunţarea corectă a tetragramului YHWH s-a pierdut chiar de către rabini. În vechime şi mai ales la semiţi, numele propriu al cuiva era considerat ca un echivalent sau definiţie a persoanei pe care o circumscria, o limita. A numi pe Dumnezeu pe numele Său propriu însemna a-L coborî în rândul fiinţelor limitate şi create. Se socotea mai demn, mai religios a-L numi pe Dumnezeu după una din perfecţiunile sale: Adonai = Domnul; Baruch = Binecuvântatul etc. Adevăratul nume nu era pronunţat decât în templu, când preotul dădea binecuvântarea poporului. În sinagogi, numele divin era înlocuit printr-un sinonim asupra căruia căzuseră de acord. Odată templul distrus, el n-a mai fost pronunţat[329].

2. Spiritele bune şi rele

De îndată ce Dumnezeu a fost înălţat şi depărtat de oameni, era natural ca lucrarea Lui în lume să fie îndeplinită

de slujitorii Săi, îngerii. Credinţa în existenţa şi activitatea îngerilor şi demonilor s-a dezvoltat considerabil la iudeii postexilici. În secolele premergătoare creştinismului, această credinţă era bine cunoscută, atât la cei luminaţi, cât şi în masele populare. Oricare ar fi influenţele babiloniene şi persane asupra dezvoltării arheologiei şi demonologiei iudaice, un fapt rămâne cert, şi anume că doctrina şi practicile iudaice au rămas bine închise în cadrul monoteismului cel mai strict. Credinţa iudaică despre demoni n-a provenit din dualism, iar în Palestina spiritele n-au fost niciodată obiectul unui cult idolatru sau superstiţios, ca în Siria, Babilon şi Persia. Pentru iudei, îngerii şi demonii căpătau existenţa de la Dumnezeu şi rămâneau sub dependenţa Sa în tot timpul activităţii lor. Ei nu sunt nici fiinţe divine intermediare între Dumnezeu şi om[330], nici emanaţii dintr-un principiu bun şi dintr-un principiu rău, nici semizei, nici genii, în felul celor greceşti. Ei sunt nişte slujitori ai lui Dumnezeu, creaţi de El în acest scop.

a. *Îngerii.* În primele timpuri ale antichităţii iudaice, *malak Yahweh* (îngerul lui Yahweh) era ceva greu de înţeles. Ar părea că este o manifestare divină sensibilă fiinţei umane. Cu scurgerea timpului, *malak Yahweh* începe să se distingă tot mai mult de Dumnezeu şi să devină un *bene Elohim*, adică o fiinţă cerească subordonată lui Dumnezeu. Aceşti *bene Elohim* sunt nenumăraţi şi ei execută glasul cuvântului lui Yahweh în lume, purtând mesajele sale. În prezenţa lui Yahweh stau şapte dintre cei mai mari printre aceste spirite, care ne amintesc pe cei şapte Ameşaspanta, care în mazdeism formează curtea lui Ahuramazda[331]. Lângă cei şapte, în mod periodic, vin şi ceilalţi, după ce au intervenit în acţiunile umane, ca să dea socoteală înaintea lui Yahweh (Iov 1-2). Dintre aceste fiinţe angelice, unii sunt ostili omului. Aceştia sunt cei care locuiesc în deşerturi sau în ruine, care aduc boli şi demenţă între oameni, sau disensiuni în societate.

Îngerii[332] au fost creaţi în prima zi a facerii lumii (Jubilee 2, 2). Ei nu sunt spirite imateriale, ci creaţii dintr-o substanţă eterată şi luminoasă. Nu mănâncă şi nici nu beau

(Tobit 12, 19); nu se înmulţesc (Mt. 22, 30) şi nici nu mor. Ei constituie curtea divină şi consiliul Său (Mt. 18, 10). Numărul lor nu se poate evalua, căci este foarte mare (Dan 7, 10; Iov 25, 3; Mt. 26, 53; Evrei 12, 22). Ei formează oştirea lui Dumnezeu (Lc. 2, 13). De îndată ce n-au corp, sunt invizibili; numai când se manifestă oamenilor ei au o aparenţă omenească şi îmbracă veşminte strălucitoare (Tobit 5, 5; II Mac. 3, 26; Mc. 16, 5; F.A. 1, 10). Ei stau în faţa lui Dumnezeu, ai Cărui mesageri sunt. Unii sunt numiţi „îngerii Feţei sau ai Prezenţei", alţii „îngeri ai sfinţeniei", alţii „îngeri de serviciu". Ei au îndeplinit un rol de mare importanţă la promulgarea Thorei, ai cărei administratori şi păzitori au şi devenit în faţa poporului israelit (Jubilee I, Gal. 7, 19; Ebr. 2, 2-5). Printre ei se află dintre cei care guvernează astrele cereşti şi forţele naturii, mersul anotimpurilor şi supraveghează şi protejează naţiunile (Enoch 60, 16-22; 72-82; Jub. 2, 2; 15, 31 sq; cf. Dan. 10, 13.20-21; 12, 1). Prieteni şi binefăcători ai oamenilor drepţi, ei veghează asupra lor, se roagă pentru ei şi le vin în ajutor. Cei care împlinesc această slujire sunt îngerii păzitori (Tob. 5 şi urm.; Mt. 18, 18; F.A. 12, 15). Îngeri anumiţi au drept sarcină să chinuie pe demoni (Enoch 53 şi urm.). Alţii sunt psihopompi (ψυχόπομπος), adică cei care conduc sufletele morţilor (Testam. lui Beniamin 6, 1; Lc. 16, 22). La sfârşitul veacurilor, la judecata viitoare, îngerii vor juca un rol considerabil (Mt. 13, 39.41.49; 24, 31; 25, 30).

În lumea îngerilor există cete şi o anumită *ierarhie*[333]. Astfel, Heruvimii, Serafimii şi Ofanimii constituie grupele cele mai distincte. Serafimii îi găsim amintiţi în viziunea lui Isaia (6, 5 sq), iar pe Heruvimi în cea a lui Ezechiel (I; 10, 1-22). După cartea Enoh (71, 7 sq), Ofanimii nu dormeau niciodată, făcând de strajă în jurul tronului majestăţii divine. Alte grupuri sunt menţionate în aceeaşi carte (71, 10), şi anume: Începătoriile, Stăpâniile, Puterile etc.

Printre îngeri, locul cel mai înalt îl ocupă Michael, Gabriel, Rafael şi Uriel. Toţi patru aparţin grupului de şapte duhuri care stau continuu în faţa lui Dumnezeu (Tobit 12, 15). În cartea Daniel (10, 13.21; 12, 1), Michael apare ca

protectorul şi conducătorul poporului israelit. Din Apocalipsă 12, 7-9 vedem că el a doborât pe Satan, şarpele de la creaţie, şi a izgonit din ceruri pe îngerul răzvrătit. Tot Michael a însoţit pe Enoh la înălţarea sa (Enoh 71, 3) şi s-a certat cu Satan pe trupul lui Moise (Epistola lui Iuda 9). Precum şi numele îi spune, Rafael este îngerul terapeuticii (Tobit 6, 5-9). Gabriel este îngerul revelaţiei (Dan. 8, 16; 9, 21; cf. Lc. 1, 19-26). Cât priveşte pe Uriel, numai câteodată şi Fanuel, este cel care cunoaşte lucrurile tainice (Enoch 33, 3; 74, 2; 75, 3). Numele acestor patru îngeri sau arhangheli revin de multe ori în cartea Enoh.

Locul ocupat de angelogie în literatura apocrifă ar putea să ne facă să credem că tradiţiile şi speculaţiile cu privire la duhurile cereşti ar fi avut o extraordinară importanţă din punct de vedere religios. În fond, lucrul stă cu totul altfel, deoarece iudeii rezervaseră numai lui Dumnezeu unica lor veneraţie şi adorare.

b. *Demonii*[334]. Aceştia se opuneau îngerilor, căci demonii sunt duşmani ai lui Dumnezeu, ai binelui şi ai oamenilor credincioşi. Activitatea lor, deşi totdeauna subordonată voinţei divine, se exercită în sens contrar celei a duhurilor bune.

Literatura apocrifă ne prezintă multe tradiţii cu privire la originea lor. Cea mai veche şi cea mai răspândită pare să fie cea aflată în cartea Enoh (6-16). Două sute de îngeri s-au lăsat seduşi de către fiicele oamenilor (cf. şi Gen. 6, 1 sq). Din această unire culpabilă s-au născut giganţii, ale căror spirite locuiesc pe pământ, pentru a face rău neamului omenesc. De altfel, după alte pasaje ale aceleiaşi cărţi, după cartea Jubilee şi Testamentul celor doisprezece Patriarhi, existau duhuri rele chiar mai înainte de această cădere a unui grup de îngeri buni. Apocalipsa Noului Testament (12, 7-10) face un tablou dramatic al luptei susţinute de către Michael contra lui Satan şi a îngerilor rebeli.

Ca şi îngerii, demonii sunt fără corp, dar pot să se facă văzuţi sub înfăţişare umană. Deşi nu mănâncă şi nu beau, suferă de foame şi de sete (Enoh 15, 11). Lumea este plină de mulţimea lor. Ca locuinţă obişnuită au aerul sau cerul inferior, locurile pustii (Mt. 12, 43), ruinele, mormintele (Mc.

5, 2) şi locurile necurate, murdare şi întunecoase (cf. Mt. 8, 31). Ei locuiesc, de asemenea, în case şi câteodată intră şi se instalează chiar în trupul omului, cum este cazul demonizaţilor sau posedaţilor, despre care vorbesc aşa de des textele evanghelice.

Activitatea duhurilor rele[335] *şi ierarhia lor.* Duşmani ai luminii, ca şi ai adevărului, de preferinţă demonii lucrează noaptea. Unii sunt cunoscuţi chiar ca demoni ai dimineţii sau ai miezului zilei. Întreaga lor activitate este cheltuită în slujba răului. De aceea sunt arătaţi în mod curent sub numele de spirite necurate sau răufăcătoare. Sunt autorii oricărui rău care poate lovi pe pământeni: boli de orice natură, accidente, moarte, violenţă, insucces şi ruinare materială etc. Ei folosesc ispita pentru a provoca căderea drepţilor. Stăpânesc pe necredincioşi şi pe păgâni, cărora le inspiră practici idolatre şi magice, îi învaţă descântece şi vrăji, îi sfătuiesc cele mai rele nelegiuiri contra religiei adevăratului Dumnezeu şi contra poporului Său. Nimic din ceea ce este bun nu poate veni de la ei (cf. In. 10, 21). Puterea lor va fi nimicită în timpurile mesianice, când vor îndura chinuri veşnice (Enoh 54, 3-6; Jubilee 5, 10; cf. Mt. 25, 41).

Demonii aparţin împărăţiei lui Satan, care este conducătorul suprem al lor (cf. Mt. 24, 41). Între multele numiri care se dau acestui conducător, Satan este cel mai curent. Satan înseamnă „potrivnic, adversar, acuzator". Numele de Belial sau Beliar are sensul de „cel rău" şi ne reaminteşte de răzvrătirea contra autorităţii divine. Se află întrebuinţat mai ales în Testamentul celor doisprezece Patriarhi. Satan este numit Azazel în cartea Enoh, şi Mastema în cea a Jubileelor. Asmodeu, al cărui nume poate fi de origine persană, poartă titlul de „împăratul demonilor" în cartea Tobit (cap. 3, 8). Beelzebul este calificat în Evanghelii „prinţul diavolilor" (Mt. 12, 24; Lc. 11, 15). Acest nume (zeul muştelor) provine de la divinitatea divinatorie a Ekroniţilor (II Regi 1, 2-16), căreia în ironie i s-a zis „zeul bălegarului" (pe care se adunau muştele). Pentru a se apăra împotriva demonilor, iudeii au recurs la diferite mijloace, de care ne aminteşte Talmudul. Aşa de pildă, se rugau lui Dumnezeu şi îngerilor

să-i apere, foloseau anumite amulete făcute dintr-o bucăţică de pergament pe care scriau un text din Thora şi pronunţau blesteme contra spiritelor rele; ei practicau şi exorcismele, adică alungarea duhurilor necurate (cf. Mt. 12, 24-27; Lc. 9, 49; F.A. 19, 13).

3. *Răsplata pentru fapte şi viaţa viitoare*

În vechea legislaţie mozaică, legătura cu Dumnezeu o făcea poporul şi nu omul. Această legătură era asemănată cu raportul dintre logodnic şi logodnică. Logodnicul era Dumnezeu, iar logodnica poporul israelit. Legătura dintre Dumnezeu şi Israel este un legământ (*berith*), o alianţă. Toată atenţia lui Israel trebuia să fie aţintită spre acest legământ, ca să nu-l încalce. Violarea lui aducea suferinţe imediate: foamete, boli, robie etc.

Profeţii n-aduc nimic nou în religie, ci numai lămuresc şi îndeamnă poporul la păzirea legământului, stăruind şi dânşii asupra aceleiaşi idei: poporul să meargă după voia Domnului, cuprinsă în legământ, adică în cărţile Legii. Respectarea legământulu aduce fericire, după cum călcarea lui atrage nenorocire. Fericirea indicată de profeţi este tot de natură telurică. În gândul lor, profeţii poate că aveau raţiunea unei fericiri supraterestre, dar fiindcă israeliţii erau un popor „învârtoşat la inimă şi tare la cerbice", proorocii trebuiau să se ocupe de fericirea pământească, fiind mai aproape de om. Şi pentru timpul acela predica profeţilor era cea mai nimerită. Pentru a se menţine ca popor, trebuia să evite contactul cu naţiunile păgâne înconjurătoare. Evitarea se putea obţine numai prin respectarea strictă a legământului.

Precum vedem, atât în timpurile vechi ale lui Israel, cât şi în perioada profeţilor, toată atenţia era dirijată către popor, adică spre colectivitate. Destinul omului depindea de cel al naţiei sale. Era naţia fericită, atunci era şi individul, şi viceversa.

Situaţia se schimbă într-o oarecare măsură în perioada exilului. Poporul israelit este scos din pământul patriei sale

şi răspândit în ţară străină. Aici naţiunea nu mai dispune de libertate deplină şi deci nu mai poate fi singura responsabilă în faţa lui Dumnezeu pentru păzirea alianţei.

Acum, indivizii, mai mult decât comunitatea, fiecare unde se găseşte, trebuie să fie cu toată grija la calea lui Yahweh. Dacă o vor păzi, Yahweh le va asculta rugăciunea. Dacă nu o vor păzi, Domnul le va prelungi suferinţa.

Acum, în perioada exilului, începe să apară *individualismul* în religia israelită. Se pune întrebarea: este de vreun folos respectarea legământului lui Yahweh, adică mergerea pe calea cerului? Oare nu absolut toate sufletele morţilor merg în Şeol? Care este deosebirea între cel bun şi cel rău (în iudaism între cel drept şi cel impios)?

Este o diferenţă. Pare că numai sufletele drepţilor merg în Şeol, căci cele ale necredincioşilor se spulberă în vânt. Mulţi din cei care dorm în ţărâna pământului se vor scula: unii pentru viaţa veşnică, alţii pentru ocară şi ruşine veşnică. Aceasta este precizarea adusă de exil şi postexil (Ez. cap. 18).

Ce era Şeolul? Înainte de exil era locuinţa morţilor. Şeolul era situat în fundul pământului, ţara tăcerii şi a umbrelor. Aci mergeau trupurile dimpreună cu sufletele, numai că acestea din urmă erau lipsite de orice suflu de viaţă. Textele vechi nu ne vorbesc despre o moarte a lor, dar nici despre o trăire dincolo de mormânt. Era un fel de letargie.

După exil, şeolul pare că devine mai întâi locuinţa unde vor intra numai cei drepţi, un fel de paradis, fiindcă cei nedrepţi, cum am amintit, vor fi nimiciţi, spulberaţi de vânt.

Pe timpul autorului cărţii Enoh, paradisul pare că se urcă în cer, iar şeolul devine iadul propriu-zis (56, 8; 63, 10; 99, 11, 103, 7). Acest şeol este de acum subteran, este o prăpastie, un abis plin cu foc ce arde. Deschiderea sa răspunde în valea Hinnon, care este gheenă. Această gheenă se află la sud-est de valea Iosafat, pe unde curge râul Chedron. Aci se va face judecata lumii. Îngerii cei răi, al căror şef este Satan, vor aplica sentinţa divină, aruncând pe cei condamnaţi în crăpătura cea întunecoasă a pământului. Aci vor arde în focul cel mistuitor, în cuptorul cel nestins şi vor suferi amarnic din cauza întunericului şi a viermilor celor neadormiţi.

Suferinţele din şeol vor fi fără încetare şi veşnice. Nenorociţii de aici în zadar vor implora pe îngerii care-i vor chinui să le acorde o clipă de răgaz, căci nu o vor dobândi. Vor cere să meargă înaintea Domnului să-şi mărturisească păcatele, dar nu vor fi ascultaţi. Pentru cei condamnaţi nu va fi milă, nici îndurare.

În timp ce numele păcătoşilor va fi şters din cartea vieţii şi din cărţile sfinte (108, 9), cei aleşi se vor bucura de recompense, de daruri şi de o fericire cerească, scrise şi făgăduite celor drepţi (103, 2-3; 104, 1)[336].

4. *Nemurirea sufletului*

Dacă sufletele celor drepţi nu sunt nimicite, înseamnă că ele dăinuiesc, trăiesc. Cu acestea am ajuns la credinţa în imortalitatea sufletului.

După câte am văzut mai înainte, Sfânta Scriptură a Vechiului Testament nu vorbeşte clar de lucrul acesta, dar nici nu neagă expres. Prin cuvintele „pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Gen. 3, 19), distrugerea prin moarte privea numai trupul, căci el era alcătuit din pământ. Sufletul venea de la Dumnezeu şi nu putea să fie conceput muritor.

Deşi nu era clară şi precisă, căci lucrul acesta îl aduce în lume numai Mântuitorul Hristos, ideea despre nemurirea sufletului exista în Israel. Iată ce cuvinte găsim în cărţile canonice: „De aceea mi se bucură inima şi mi se veseleşte sufletul şi trupul mi se odihneşte în linişte, căci nu vei lăsa sufletul meu în locuinţa morţilor (şeol) şi nu vei îngădui ca preaiubitul tău să vadă putrezire" (Ps. 16, 9-10); „Ţărâna se va întoarce înapoi în pământ, cum a fost, iar sufletul se va întoarce la Dumnezeu, care l-a dat" (Eccl. 12, 7).

În secolele al II-lea şi I înainte de Hristos, iudeii care trăiau în mediul elenistic din Alexandria Egiptului şi deci se găseau în contact cu filozofia greacă adoptaseră distincţia platonică dintre suflet, element spiritual, şi corp, element material şi pieritor[337]. Aşa se face că ideea despre nemurirea sufletului devine din ce în ce mai precizată. Ideea nemuririi

sufletului a mângâiat pe toți iudeii credincioși, lucru care se poate vedea limpede din cartea necanonică Înțelepciunea lui Solomon: „Sufletele drepților sunt în mâna lui Dumnezeu, iar chinul nu se va atinge de ele. În ochii celor fără de minte, drepții sunt morți cu desăvârșire și ieșirea lor din lume li se pare mare nenorocire, iar plecarea dintre noi un prăpăd. Dra ei sunt în pace și chiar dacă în fața oamenilor ei au îndurat suferințe, totuși speranța lor este plină de nemurire. Și fiind pedepsiți cu puțin, mare răsplată vor primi, căci Dumnezeu i-a pus la încercare și i-a găsit vrednici de El" (3, 1-5); „Cei drepți vii vor fi în veacul veacului; răsplata lor este la Domnul și Cel Atotputernic are grijă de ei" (5, 15); „Trupul cel putrezitor îngreunează spiritul, iar locuința cea pământească împovărează sufletul" (9, 15); „Căci a te cunoaște pe tine este dreptate desăvârșită și a ști puterea ta este rădăcina nemuririi" (Înțel. Solomon 15, 3); „Păzirea legilor (sfinte) este chezășia nemuririi, iar nemurirea ne va duce să fim aproape de Dumnezeu" (Înțel. Solomon 6, 18-19).

Nemurirea sufletului uman era de acum o doctrină lămurită. Se mai punea numai chestiunea dacă între *ruah,* sufletul vital al omului, și cel al animalului este o diferență. Dacă primul merge sus, iar al doilea dedesubt (Eccl. 3, 21).

Pe cât se vede, nemurirea sufletelor drepților este o răsplată divină pentru curățenia vieții lor.

5. Învierea morților și viața viitoare

Dacă sufletele celor pioși vor fi recompensate, înseamnă că este o altă viață în care să se întâmple această răsplătire. Ar fi fost nedrept să nu fie așa, căci pe pământ sau în viața prezentă necredincioșii au huzurit, iar cei drepți au suferit.

În Israelul antic nu exista ceva clar despre o viață conștientă și activă după moarte. Cei vechi nu spuenau că morții înviază, dar nu admiteau nici că ființele umane dispar în neant. Ei susțineau că morții dorm în adâncul șeolului și era un sacrilegiu să-i tulburi. De aceea era oprit prin Lege (Dt. 18, 11) să chemi spiritele morților. Tocmai din acest motiv

Saul merge să consulte pe vrăjitoarea din Endor (I Sam. 28, 5) în timpul nopții, ca să nu fie văzut.

După exil s-a diminuat încetul cu încetul ideea unei recompense colective terestre și s-a dezvoltat ideea unei recompense individuale, dincolo de mormânt. Ideea aceasta prinde mai ales în timpul grelelor suferințe din timpul asupririi seleucide. Nu se putea să nu se ajungă aici, deoarece cei care se străduiau să trăiască după Legea lui Yahweh vedeau cum păgânii și cei care nesocotesc calea cerului stăpânesc pământul și mănâncă bunurile sale, pe când cei puri și inocenți îndură necazuri și tot felul de suferințe. În mintea acestora, Dumnezeu era drept și nu lăsa nimic fără răsplată, deci trebuia să vină o zi a judecății, când drepții să fie răsplătiți, iar cei nelegiuiți pedepsiți.

Făcând abstracție de trecutul mai vechi al înclinării spre apocaliptică (Is. 26, 19) sau spre simbolism (Ez. 37, 1-14), vedem că învierea morților este net atestată în Daniil 12, 1-3: „Mulți dintre cei ce dorm în țărâna pământului se vor scula: unii pentru viața veșnică, iar alții pentru ocara și rușinea veșnică. Cei înțelepți vor străluci ca lumina cerului, iar cei ce vor învăța pe mulți să umble în neprihănire vor străluci ca stelele în vecii vecilor". Un cuvânt asemenea găsim și la Iov: „Eu știu bine că Mântuitorul meu trăiește și El se va urca cel din urmă pe pământ. Iar eu după ce nu voi mai fi în trupul meu, căci se va nimici, atunci afară din trupul meu Îl voi vedea pe Dumnezeu. Și-L voi vedea spre mântuirea mea; ochii mei Îl vor privi pe El..." (Iov 19, 25-27). Comentând acest verset din Iov, Fericitul Ieronim exclamă: „Ce este mai clar decât profeția aceasta? Mai înainte de Hristos nimeni n-a vorbit așa de limpede despre înviere cum a vorbit Iov!"[338]

Cum am amintit mai sus, după exil ideea învierii morților se clarifică și se precizează tot mai mult. Așa de pildă, o găsim în II Mac. 7, 9.14.36, unde ni se vorbește de chinurile de mucenici ale celor șapte frați și ale maicii lor: „(Nelegiuitule), tu ne iei viața aceasta de acum, însă împăratul lumii ne va învia întru învierea vieții de veci pe noi, care murim pentru legile lui... Fericiți sunt cei care mor de mâna oame-

nilor, cu speranţa în Dumnezeu, că El iarăşi ne va învia. Dar tu nu vei avea parte de învierea cea spre viaţă... Fraţii noştri, după răbdarea unui chin trecător, sunt părtaşii vieţii celei veşnice făgăduite de Dumnezeu, iar tu, din pricina trufiei tale, vei avea parte, după judecata lui Dumnezeu, de pedeapsa cea dreaptă".

Cartea „Înţelepciunea lui Solomon", după cum am văzut mai sus, vorbeşte de nemurire, deci de o viaţă dincolo de mormânt.

Foarte precisă este doctrina despre înviere în cartea Enoh. Sufletele vor ieşi din şeol în „ziua învierii", care va fi o înviere generală[339]. Vor învia nu numai israeliţii şi nu numai cei buni, ci fără distincţie toţi oamenii, iudei şi celelalte neamuri, drepţi şi păcătoşi. În cartea Enoh, locuinţa sufletelor până la înviere este divizată în patru părţi. În prima stă Abel, reprezentantul martirilor, în a doua stau cei drepţi, în a treia stau păcătoşii care n-au fost pedepsiţi pe pământ şi care vor fi pedepsiţi fără judecată şi, în fine, în ultima stau cei răi care au fost pedepsiţi chiar în timpul vieţii şi au fost condamnaţi la moarte. Cartea Enoh spune că această ultimă categorie de suflete nu va participa la înviere fiindcă ei şi-au primit pedeapsa (cap. 22). Această înviere nu este numai o simplă schimbare de locuinţă, trecerea sufletului din şeol în locuinţa definitivă a fericirii sau pentru cei răi a suferinţei, ci este o înviere şi a trupului, cel puţin pentru cei drepţi.

În alte părţi ale aceleiaşi cărţi vedem că pedeapsa păcătoşilor se va face în ziua judecăţii celei mari, drepţii însă se vor bucura de răsplată îndată ce au murit[340]; că recompensa va avea loc în ziua judecăţii[341] sau că toate sufletele sunt adunate în şeol, unde aşteaptă ziua judecăţii celei mari. Pentru cei răi, şeolul este un loc de chin şi mare durere[342].

Cartea apocrifă „Psalmii lui Solomon" cunoaşte învăţătura despre învierea morţilor[343]. În Psalmul 3 ni se spune clar că cei care se tem de Domnul vor învia pentru viaţa veşnică, pe câtă vreme păcătoşii vor fi pierduţi. Ei nu vor învia pentru fericirea celor drepţi, dar se pare că vor suferi în veci. Învierea va avea loc la judecata generală.

Pentru autorul cărţii „Jubilee"[344], morţii coboară toţi în şeol. Dar în timpurile mesianice spiritele celor drepţi vor cunoaşte o mare bucurie.

În Cartea „Testamentul celor doisprezece Patriarhi", doctrina despre învierea morţilor este aplicată atât drepţilor, cât şi celor nedrepţi[345].

O anchetă dusă până la epuizarea oricărui document apocrif ar stabili că credinţa într-o răsplătire ce urmează îndată după moarte devine din ce în ce mai comună cu cât ne apropiem de era noastră. Sufletele oamenilor evlavioşi încep să fie mângâiate de speranţa că îndată după moarte se vor bucura de recompensa pe care o vor primi, până la biruinţa de care se vor împărtăşi în ziua marii judecăţi. Păcătoşii, din contră, sunt torturaţi în şeol, care devine din ce în ce un loc înfricoşător.

Doctrina iudaică, în aceeaşi epocă, era destul de precisă cu privire la recompensa individuală imediat după moarte. Prima scriere cu care începe Mişna, numită Pirqe Aboth (= sentinţele părinţilor), ne vorbeşte de înviere. La încetarea din viaţă, cei drepţi sunt despărţiţi de cei necredincioşi. Credincioşii merg în sânul lui Avraam sau în Eden, iar necredincioşii vor fi aruncaţi în Gheenă, substituită vechiului şeol.

Pe timpul Mântuitorului, după cât desprindem din Evanghelii (Mt. 22, 23; F.A. 23, 8), numai saducheii se mai opuneau credinţei în învierea morţilor. Argumentul pe care se sprijineau era că Thora nu vorbeşte despre viaţa viitoare.

63. Mesianismul

Dintre toate concepţiile religioase ale Iudaismului, cea care merită atenţia cea mai mare este ideea mesianică, deoarece, înainte de toate, a netezit calea creştinismului. Împreună cu doctrina despre învierea morţilor, ideea mesianică face trecerea de la religia Vechiului Testament la cea a Noului Testament. Cu cât ne apropiem mai mult de epoca

creştină, cu atât observăm că ideea mesianică se împleteşte mai mult cu eshatologia colectivă şi cea individuală.

Numele de mesianism vine de la cuvântul ebraic *Masiah* (= uns), care avea să fie unsul sau alesul lui Dumnezeu pentru a împlini cuvintele profeţilor. Grecii au tradus pe Maşiah cu Χριστός. Cuvântul de Maşiah, în aramaică Meşiah, este numele ce se dă, în cărţile Scripturii Vechiului Testament, celor care primeau o ungere sfântă, mai ales regilor şi marilor preoţi. Aşa de exemplu, Isaia dă acest titlu lui Cirus (45, 1); Daniel îl dă unui mare şef (9, 25), iar Habacuc îl dă chiar poporului ebreu (3, 13). Numele de Mesia însă este dat în chip special regelui ideal, căruia Dumnezeu îi va încredinţa realizarea planurilor Sale divine în favoarea lui Israel (I Sam. 2, 10; Ps. 2, 2; 132, 10.17).

Ceea ce înţelegem noi creştinii de astăzi prin mesianism se deosebeşte de ceea ce înţeleg iudeii de acum, dar mai mult decât ce înţelegeau iudeii din timpul anterior venirii Mântuitorului.

Ceea ce înţelegeau iudeii precreştini prin mesianism era aşteptarea unei împărăţii pământene, care avea să se stabilească la sfârşitul veacurilor, din care vor face parte toate neamurile pământului, sub conducerea iudeilor. Mai pe înţeles, mesianismul era aşteptarea regelui ideal, Mesia, care va fi reprezentantul văzut al lui Dumnezeu şi prin care Dumnezeu va realiza mântuirea oamenilor. La început, iudeii credeau că regatul mesianic va fi pur terestru, dar cu timpul au admis că realizarea integrală a acestuia va fi în lumea vieţii veşnice[346].

În exilul babilonian, iudeii au trecut prin mare încercare. De ce tocmai ei, poporul ales, să fie daţi în mâna unei naţiuni necredincioase? Când şi-au cercetat conştiinţa, s-au convins că au păcătuit. Proorocii aveau dreptate când spuneau: pentru nelegiuirile sale, poporul va fi dus în robie. Dacă prima parte a profeţiilor s-a împlinit, atunci trebuie să se împlinească şi a doua, şi anume că Dumnezeu le va trimite pe regele Mesia, Care va face din Israel o împărăţie de care să asculte toate neamurile. Iudeii din exil credeau că acest lucru are să se întâmple îndată după reîntoarcerea în patrie.

Din cărţile proorocilor Agheu şi Zaharia, vedem că aceasta era speranţa care stăpânea poporul îndată după exil, iar întârzieerea împlinirii acesteia crea nedumerire. Atunci proorocii au arătat poporului că greşeala este a lui, întrucât nu se grăbeşte să zidească templul în care avea să vină şi să troneze Însuşi Dumnezeu. Odată templul înălţat, neamurile îşi vor aduce bogăţiile lor în sanctuarul cel nou, a cărei măreţie va întrece pe cea a lui Solomon (Agheu 2, 6-9). Atunci Yahweh va veni în Ierusalim, care va deveni centrul regatului său, în care vor domni dreptatea şi prosperitatea (Zah. 1, 16; 8, 8-11).

Poporul, dimpreună cu profeţii Agheu şi Zaharia, cred că Zarubabel, descendent din casa lui David, care este şi numit „vlăstar", va fi chemat să joace un rol deosebit în planul divin (Zah. 3, 8; 6, 12). Popoarele necredincioase vor fi desfiinţate şi se vor îndrepta către Ierusalim, unde va conduce Zarubabel. Din cuvintele întrebuinţate de cei doi profeţi s-ar părea că Zarubabel era chemat să joace rolul lui Mesia (Agheu 2, 20-23; Zah. 6, 11-13). Dar este mai bine să credem că Zarubabel a fost luat numai ca tipul lui Mesia, iar reconstrucţia templului ca o realizare parţială a promisiunii antice[347].

În capitolele 56-66 din Isaia, care par să fie compuse în perioada postexilică[348], ideea mesianică este arătată că se va realiza în Ierusalimul cel nou (60-62; 65-66). Păcătoşii vor fi excluşi (65, 1-7; 12-16). Dimpotrivă, toate popoarele vor participa la împărăţia mesianică dacă vor veni la Dumnezeu (56, 3-7; 80, 6; 66, 18). În această împărăţie va stăpâni pe pământ o fericire nebănuită (65, 18 sq). Ierusalimul şi Ţara Sfântă vor fi transfigurate (62) şi împreună cu ele universul întreg (65, 17-18; 66, 22).

În capitolele 9-14, ce formează partea a doua a profeţiei lui Zaharia, este amintită sosirea împărăţiei mesianice, înţeleasă ca un stat teocratic. Zaharia n-are în vedere mai întâi refacerea templului, cum face contemporanul său, Agheu, ci privirea sa este îndreptată numai spre regatul mesianic, în care templul este numai un simbol. Ierusalimul să se bucure, fiindcă în el va intra victorios Domnul păcii, călare pe

asin, ca un învingător (cap. 9-10). În timpul erei mesianice, din cauza păcatelor lui, Israel va avea să îndure un atac din partea păgânilor asemănător cu cel al lui Gog din Ezechiel (38-39). Dar Dumnezeu se va milostivi de poporul Său şi va nimici pe duşmanii lui Iuda prin cataclisme ale naturii. Restul popoarelor scăpate se vor întoarce la Yahweh, Care va fi cinstit peste tot (11-14). Nelegiuirea lui Israel constă în aceea că el a ucis pe conducătorul trimis de Yahweh (12, 10; 13-7). Expresia „pe care l-au străpuns" din 12, 10, care ne aduce aminte de „sluga Domnului" din Isaia 53, se referă la Mesia.

În cartea Maleachi găsim îndemnul către popor de a se întoarce cu tot sufletul la Yahweh, şi atunci Dumnezeu va trimite pe „Cel aşteptat" (3, 1), care va locui în templul cel sfânt. Mai înainte de venirea Lui, Yahweh va trimite un înaintemergător (3, 1), care, potrivit celor scrise în capitolele 4, 5, va fi profetul Ilie. Acesta va aduce la Yahweh pe israeliţi, ca să-i apere de nenorocirile ce-ar putea să le vină (4, 6) şi în acelaşi timp să-i facă vrednici de binefacerile anunţate în cap. 3, 10-12. În faţa neglijenţei preoţimii faţă de jertfele de la templu, Maleahi vesteşte că în viitor se va aduce lui Dumnezeu o jertfă curată, ce va putea fi oferită pretutindeni (1, 11). Desigur, acest sacrificiu pur prefigura jertfa cea fără de sânge a misterului creştin[349]. Profetul Maleahi numeşte „ziua Domnului" epoca intervenirii directe a lui Yahweh, când Domnul va face să triumfe binele asupra răului. El reia aici un termen prin care profeţii preexilici indicau momentul în care Dumnezeu va stabili regatul Său în lume, supunând sub sceptrul lui Israel toate popoarele pământului.

Proorocul preexilic[350] care zugrăveşte „ziua Domnului" este profetul Ioel, care, în capitolele 1, 2-2,1, vorbeşte de o invazie înfricoşătoare de lăcuste, ce are să fie semnalul acestei zile a Domnului. Urmând îndemnul profetului, poporul se pocăieşte, iar Domnul făgăduieşte bunuri, dintre care cel dintâi este că în „ziua Domnului" va fi salvat (2, 18 sq), iar altul că le va trimite „Duhul cel sfânt" (2, 28 sq). Toate popoarele pământului vor fi pedepsite, căci au năpăstuit pe Israel. Neamurile vor fi adunate în valea Iosafat şi

acolo vor fi condamnate (4, 1-16). Ideea aceasta va fi reluată şi redată mai pe larg în cartea apocrifă Enoh. După ce neamurile vor fi desfiinţate, pământul va fi schimbat în ceva mai presus de fire datorită unor cataclisme înfricoşătoare (2, 10; 3, 15), iar Dumnezeu va locui în Sion, adică în mijlocul poporului Său, liniştit şi mulţumit.

Cu capitolele 24-27 din Isaia[351], ideea mesianică prinde un colorit nou. În profeţii preexilici şi cei postexilici arătaţi mai sus, împărăţia mesianică privea numai pe Israel, deci avea un aspect naţional. Capitolele 24-27 din Isaia extind sfera acestei împărăţii şi înglobează în el şi pe păgâni. Aceştia nu vor fi complet nimiciţi. Printre ei, desigur, cei care vor fi plăcuţi Domnului pentru faptele lor vor fi aleşi şi acestora Dumnezeu le va pregăti un ospăţ bogat (25, 6-7).

Cartea Daniel, scrisă într-un gen apocaliptic, tratează aproape numai despre ideea mesianică. Lumea prezentă, pătată de nedreptăţi, va trebui să fie desfiinţată şi înlocuită cu o lume a justiţiei, instaurată de Mesia, în care vor locui numai cei buni. Cum spusese tradiţia, Mesia va fi rege, va fi fiul lui David, dar va primi şi apelativul de *„Fiul Omului"* (Dan. 7, 13) care, de aci, va deveni în mod practic sinonimul lui Mesia sau al „Dreptului", „Alesului" etc. Patru mari regate s-au succedat în trecut, destinate de Dumnezeu a fi distruse unul după altul. Al cincilea regat va fi cel al lui Mesia (Dan., cap. 2). Într-un vis (cap. 7, 9-14), Daniel contemplă pe Cel care avea să fie capul acestui regat, adică pe Mesia. Trei mari fiare vor ieşi din mare, urmate de o a patra, mai monstruoasă decât toate, iar un corn al acesteia (Antioh Epifane) va ucide pe sfinţii din înălţime. Primele trei fiare sunt trei împărăţii, iar a patra întruchipează o dinastie de regi, dar toţi vor fi doborâţi de Unul care este ca „Fiul Omului", dar care toată puterea şi-o va primi din cer de la „Cel vechi de zile", adică Dumnezeu va coborî să-şi desăvârşească biruinţa şi să stabilească pe pământ regatul cel nepieritor, în care sfinţii din înălţimi vor domni şi vor fi cinstiţi de toate neamurile (Dan. 7). Înainte de inaugurarea împărăţiei mesianice pe pământ de către Mesia, vor avea loc necazuri mari. Mai întâi, un rege tiran va persecuta

crunt pe cei drepţi (8, 9-14; 11, 21). Dar când va veni plinirea vremii, arhanghelul Michael va interveni şi va izbăvi pe cei înscrişi în cartea vieţii (12, 1).

Precum vedem, ideea mesianică din cărţile canonice prezintă elemente foarte disparate, care greu pot fi reunite într-un tablou comun[352]: (Printre prezicerile mesianice, unele se raportează numai la stabilirea împărăţiei lui Dumnezeu, fără a face menţiune de Mesia, căci Dumnezeu singur o va inaugura printr-o judecată mare (Maleahi, Isaia, Ioel). Ceilalţi îl prezintă pe Mesia ca instrumentul prin care Dumnezeu îşi va asigura puterea Sa pentru totdeauna şi astfel va realiza mântuirea (Agheu, Zaharia). În cartea Daniel, cele două curente se unesc. Yahweh (Cel vechi de zile) Se urcă pe tron ca să judece lumea şi-Şi asociază pe Mesia, Fiul Omului. Cu privire la persoana lui Mesia, Păstorul cel bun, profeţia lui Zaharia din cap. 12 şi 13, cu privire la, ne este foarte preţioasă, fiindcă este singura mărturie postexilică în care se vorbeşte despre un Mesia suferind.

Deşi în aceste profeţii mesianice speranţa refacerii naţionale se află tot pe primul plan, iar fericirea adusă va fi materială, totuşi unirea cu Dumnezeu este arătată continuu drept culmea fericirii. Pe de altă parte, se constată o evoluţie în concepţia ideii mesianice, care capătă o însemnătate universală şi individuală. Această evoluţie îi va permite să-şi dezvolte doctrinele cu privire la sancţiunile ultraterestre. Sub acest ultim raport, mai mult decât sub oricare altul, religia iudaică reprezintă un progres esenţial faţă de religia israelită. În timp ce soarta individului după moarte se găsea în afara cadrului religiei mozaice primitive, căci toate răsplătirile promise de către Moise erau pur terestre, iudaismul întrevede o soartă distinsă pentru cei morţi. Revelaţia aceasta a fost pregătită de concepţia individualistă a relaţiei omului cu Dumnezeu. În primul rând, ea se află în uniune strânsă cu speranţa mesianică şi a ieşit din sânul ei: morţii vor învia ca să se unească cu cei vii, care vor avea fericirea să vadă timpurile mesianice. Ea se degajă complet în toate cărţile Vechiului Testament posterioare şi a izbutit să dea o înţelegere mai desăvârşită a vieţii de dincolo de mormânt şi a răsplătirii pe care omul o va afla acolo[353].

Pe tema tratată mai sus de către cărţile canonice au brodat şi au amplificat înţelegerea ideii mesianice cărţile apocrife şi pseudoepigrafice care au apărut înainte şi după Hristos.

Dintre apocrife, un loc de frunte îl ocupă cartea Enoh şi în special partea sau cartea „Parabolelor", care s-ar putea numi chiar „cartea lui Mesia", fiindcă Mesia, zugrăvit de această carte, este tipul cel mai potrivit conceput de mesianismul iudaic înainte de creştinism[354]. Redăm, după F. Martin, ideile mesianice ale cărţii Enoh: El este numit aci „Mesia", „Unsul", „Dreptul prin excelenţă", „Alesul", „Alesul dreptăţii şi fidelităţii" şi, în fine, „Fiul Omului". Acest ultim titlu este împrumutat din Daniel (7, 13-14), unde se spune că trimisul lui Yahweh: „vine pe norii cerului ca un *fiu al omului*". Dar în cartea lui Daniel apelativul acesta n-are valoarea unui titlu special, nu este apanajul exclusiv al unui individ anumit. Luată în sensul său literal, expresia „Fiul Omului" nu este decât în forma unei comparaţii: pe norii cerului vine un personaj asemănător unui om. Aici, în cartea Parabolelor din Enoh, Mesia nu este comparat cu un fiu de om, ci este Fiul Omului, o fiinţă bine determinată, înzestrată cu o existenţă personală şi independentă, căci nimeni nu mai împarte cu el acest titlu. El îl poartă în condiţiile în care-l va purta Iisus mai târziu în Evangheliile sinoptice. Natura rolului şi a funcţiilor sale exclude orice exegeză care ar vrea să vadă în el un personaj ciolectiv, Israel de exemplu, cum s-a încercat să se facă pentru „Robul Domnului" din Isaia 52, 1-4.

Domnul duhurilor l-a ales pe Mesia după buna Sa plăcere, dar l-a ţinut ascuns înaintea Sa şi nu l-a descoperit decât sfinţilor şi drepţilor, desigur prin cărţile Vechiului Testament. Regii, cei mari şi cei puternici, nu-l vor cunoaşte decât în ziua judecăţii: „Deschideţi ochii, le va zice Domnul, şi ridicaţi coarnele pentru a vedea dacă puteţi să recunoaşteţi pe Cel ales" (62, 1). El l-a ales pentru eternitate mai înainte de creaţie. Numele său a fost numit înaintea Domnului duhurilor, mai înainte ca soarele şi semnele cerului să fi fost create, mai înainte ca stelele şi cerul să fi fost făcute".

Acest Mesia nu este un om, nu este nici un înger, căci *Parabolele* îl disting totdeauna de duhurile cereşti. Este o fiinţă supranaturală, fără ceva analog în lume.

Mesia a primit de la Dumnezeu toate darurile. În el sălăşluieşte duhul înţelepciunii, spiritul luminii, spiritul ştiinţei şi al puterii, spiritul celor care au adormit întru dreptate. Domnul duhurilor l-a dăruit cu o înţelepciune ce curge ca apa în faţa lui; l-a preaslăvit şi slava sa va dăinui în vecii vecilor, iar puterea sa din neam în neam.

Drepţii vor fi izbăviţi prin numele său; el va fi toiagul de care se vor sprijini ca să nu cadă; el va fi lumina neamurilor, speranţa celor care suferă în inima lor şi răzbunătorul vieţii lor în ziua supremă. Mesia va fi înzestrat cu o putere fără margini. Când va apărea pe pământ, va dărâma toate puterile acestei lumi, simbolizate prin munţi de fier, aramă, argint, aur, cositor şi plumb. Acestea se vor topi ca ceara în faţa lui şi se vor întinde la picioarele sale. Contra lui, bogăţia şi puterea nu vor servi la nimic; el le va nimici. La vederea sa, toţi cei care trăiesc în lipsă se vor prosterna pentru a-l adora ca pe judecătorul suprem.

Într-adevăr, întreaga judecată a fost dată Fiului Omului. Aşezat pe tronul slavei sale, care este însuşi tronul lui Dumnezeu, el va judeca atât pe îngerii care au înşelat lumea, cât şi pe oameni, pe sfinţi ca şi pe păcătoşi. Toate duhurile cereşti şi toţi cei înviaţi din şeol şi din infern vor apărea înaintea sa. El va cântări faptele lor în balanţă şi din ei va alege pe cei drepţi şi sfinţi.

Judecător luminat şi nemitarnic, fiindcă dreptatea sălăşluieşte întru dânsul, va vedea pe toţi păcătoşii şi va scoate la lumină toate cele ascunse, adică meritele celor buni şi recompensele ce le sunt rezervate, precum şi crimele celor răi şi pedepsele ce-i aşteaptă. Înaintea sa, nedreptatea va dispărea ca umbra, căci nu va avea nici un refugiu.

Această judecată va fi ceva preliminar. Judecata definitivă va avea loc la sfârşitul lumii, când omenirea va trece prin mari convulsii şi cataclisme indescriptibile. După această perioadă de convulsii va începe judecata definitivă.

Atunci îngerii vor coborî din ceruri şi vor aduna într-un singur punct pe toţi cei care au comis păcate pe pământ. Scaunul de judecată va fi aşezat când pe muntele Sinai, când într-un loc ascuns, când în valea Iosafat. Judecătorul suprem va fi înconjurat de miriade de îngeri, de toată oastea ce locuieşte în înaltul cerului. Va judeca mai întâi pe îngeri, pe Semiaza sau Azazel şi tovarăşii săi, precum şi pe cei şaptezeci de îngeri păzitori cărora fusese încredinţat Israel şi numai apoi pe păcătoşi. *Apocalipsa Săptămânilor*[355] inversează ordinea, căci judecata păcătoşilor va avea loc în săptămâna a noua, iar judecata îngerilor în săptămâna a zecea. Îngerii vor aduce în faţa Judecătorului tabelele sau cărţile cerului. Ei le vor deschide şi vor citi toate cuvintele de nedreptate pronunţate altădată de către cei păcătoşi, toate păcatele şi încălcările pe care Dumnezeu a pus de le-au scris în fiecare zi. Domnul sau Mesia va cântări toate aceste nedreptăţi şi va pronunţa sentinţa după conţinutul celor scrise în cărţi. Ferice de cel care nu se va găsi în nici o carte cu fapte ale nedreptăţii în ziua aceea! Judecata sau sentinţa dată va fi eternă. Ziua în care se va da va fi numită ziua necazului, ziua cea mare, ziua durerii şi a necazului, ziua nimicirii, ziua întunericului.

Într-adevăr, ziua aceea va fi îngrozitoare pentru păcătoşi. Nimeni nu va scăpa, nimeni nu va putea da daruri ca să corupă. Orice implorare va fi zadarnică, pentru că nimeni nu va putea să vină într-ajutor. Mai ales regii şi cei puternici, cei care au judecat pe cei drepţi vor fi condamnaţi fără milă. Nu va exista îndurare decât pentru păcătoşii care vor fi făcut pocăinţă aici pe pământ şi vor fi renunţat la răutăţile lor. Drepţii vor asista la condamnarea inamicilor lor. Condamnarea aceasta va fi pronunţată în adunarea drepţilor. Aceştia vor vedea cum sunt pedepsiţi cei necredincioşi, vor vedea mânia Domnului abătându-se peste apăsătorii lor. Păcătoşii condamnaţi vor coborî în infern, unde îi aşteaptă durerea şi necazul. Acest infern este numit uneori şeol, despre care am amintit. Cei aleşi, drepţii, vor merge să se bucure de răsplătirile înscrise în cărţile binelui, bucuriei şi onoarei pregătite şi scrise pentru sufletele celor morţi în calea dreaptă.

Regatul mesianic, din prima parte, este un regat fără Mesia, finit în durată şi ale cărui fericiri se vor desfăşura aici pe pământ, în Palestina. Chiar pământul va fi dat ca moştenire celor drepţi. El va fi cultivat în dreptate, plantat cu tot felul de arbori plăcuţi şi plini de binecuvântare. Viţa şi celelalte plante vor rodi din belşug. Prin poruncă divină, îngerii vor face să dispară de pe pământ orice apăsare, îl vor purifica de orice păcat, de toată impuritatea şi de toată corupţia. Domnul Însuşi va coborî pe un munte înalt, ca să viziteze acest pământ binecuvântat. El va deschide toate vistieriile ce sunt în cer, ca să le răspândească pe pământ, peste lucrurile şi munca fiilor oamenilor, iar pacea şi adevărul vor fi unite în toate zilele lumii.

În acest timp, Dumnezeu va da celor drepţi un arbore al vieţii, care va răspândi un miros mai presus de orice parfum, ale cărui frunze, flori şi lemn nu se vor usca niciodată. Acest arbore minunat va fi plantat în partea de nord, într-un loc sfânt, aproape de locuinţa regelui veşnic, adică de Ierusalim. Fructul său, asemănător celui al palmierului, va da viaţă celor aleşi; mirosul său cel plăcut va pătrunde oasele lor şi ei vor trăi o viaţă lungă pe pământ, departe de suferinţe, de chinuri şi de păcat, în lumină, bucurie, pace şi înţelepciune. Popoarele înseşi se vor converti şi se vor alătura israeliţilor pentru a venera, binecuvânta şi adora pe adevăratul Dumnezeu. Astfel, anii drepţilor se vor înmulţi într-o bucurie şi veselie eternă. Totuşi, ei vor muri, dar nu înainte de a fi născut o mie de copii, şi vor muri cum au trăit, în pace; moartea lor nu va fi o pedeapsă a mâniei divine. Autorul acestei secţiuni, care condamnă pe păcătoşi la chinuri veşnice, nu ne spune nimic de destinul drepţilor după această a doua moarte.

În această concepţie, cu toate cele câteva analogii, regatul mesianic este distinct de paradisul terestru. Paradisul nu este situat în Ierusalim, ci departe, către răsărit, dincolo de Golful Persic şi de Oceanul Indian. Asupra sa veghează îngerul Gabriel, în timp ce Remeiel este întâi stătător peste sufletele înviate.

Regatul din „Cartea Parabolelor" este un adevărat regat mesianic, unde locuieşte Mesia în mijlocul celor drepţi şi a cărui durată este eternă. Sediul său este pământul transformat şi devenit binecuvântare, transfigurat într-un cer, el însuşi înnoit şi devenit lumină şi binecuvântare pentru eternitate. Drepţii vor locui acest pământ şi cei aleşi vor merge şi se vor umbla pe el în prezenţa Domnului. Lângă Dânsul, ele vor fi pline de pace, vor căuta numai lumina şi justiţia ce va străluci ca soarele peste deşert, de unde au dispărut orice umbre. Pe lângă aceste bucurii de ordin spiritual, autorul Parabolelor promite drepţilor că vor cina cu Fiul Omului, se vor spăla şi vor dormi în prezenţa Lui.

Iudeii din Diaspora, din toate părţile lumii, din răsărit şi din apus pe care purtate de vânt vor veni să ia parte la aceste bucurii, să se închine Domnului şi să-L slăvească dimpreună cu ceilalţi aleşi. Păcătoşii care se vor pocăi, iudei sau dintre oameni, vor fi şi ei mântuiţi, cu condiţia absolută de a face penitenţă atât cât mai este timp. Cel care nu va face penitenţă înaintea Domnului va pieri. Chiar pocăiţi, ei nu vor primi onorurile rezervate drepţilor. Păcătoşii învârtoşaţi şi toţi cei răi vor fi alungaţi. Drepţii nu vor mai vedea faţa lor odioasă.

În partea a patra a cărţii Enoh, regatul mesianic este descris mai sobru. El va fi stabilit în noul Ierusalim la sfârşitul istoriei lumii şi va consta din glorificarea lui Israel şi a dominaţiei sale peste neamuri. După ce va fi condamnat pe păstorii cei răi (pe îngerii cărora le fusese încredinţat Israel) şi pe oile cele oarbe, care simbolizează pe israeliţii păcătoşi, Dumnezeu va porunci să fie aruncată în gheenă vechea casă, vechiul Ierusalim, şi va aduce o casă nouă, mai mare şi mai înaltă, cu columne şi ornamente noi, pe care o va ridica în locul primei. Aci vor locui iudeii şi neamurile care n-au persecutat pe Israel.

Mesia nu va apărea decât după stabilirea acestui regat. El va veni sub forma unui om simbolizat de un taur alb, când neamurile înfricoşate şi implorând numele său se vor transforma şi ele în nişte tauri, adică în fideli adoratori ai

numelui lui Dumnezeu cel adevărat. Acest rege pare să fie etern, căci descrierea nu face nici o aluzie la durata lui.

Regatul profetizat de *Apocalipsa Săptămânilor* combină elementul național cu cel eshatologic. Către finele săptămânii a opta va fi înălțat marelui rege un nou Ierusalim, ce va avea o strălucire eternă. Toate neamurile se vor converti și vor recunoaște calea binelui. Acest regat va fi inaugurat mai înainte ca judecata să fi avut loc. După pronunțarea sentinței de condamnare a celor necredincioși și a îngerilor răi, primul cer va dispărea pentru a face loc unui cer nou, și săptămânile se vor scurge fără număr, etern, în bunătate și justiție, departe de păcat, care nu va mai fi numit niciodată, în veșnicie.

Regatul secției a cincea din cartea Enoh este de ordin spiritual. Durata sa este eternă și scena lui este cerul. După ce s-au sculat din somnul lor, în timpul căruia îngerii sfinți îi păzeau ca lumina ochilor, cei drepți, ale căror nume sunt scrise în prezența Celui Mare, vor merge să se bucure de fericirea ce le-a fost promisă. Din cer se va auzi vocea odihnei. Ei vor vedea înțelepciunea ridicându-se pentru a le fi dată. Cel Mare și Sfântul le va acorda justiția și puterea și ei vor porni pe căile virtuții și ale clemenței eterne.

Psalmii lui Solomon, puțin posteriori cărții Enoh, văd pe același Mesia, dar ceva mai pe pământ și mai puțin în cer. În Psalmii 17 și 18, Dumnezeu este rugat să-i învieze lui Israel pe „regele Său, Fiul lui David", ca să domnească peste el, sfărâmând pe domnitorii actuali uzurpatori (Hasmonei), purificând Ierusalimul de păgâni și punând pe fugă neamurile necredincioase: „Vezi, Doamne, și ridică-le pe regele lor, fiul lui David, în timpul pe care Tu-l cunoști, Tu, o, Doamne, pentru ca El să domnească peste Israel, robul Tău" (Ps. 17, 23).

Redăm după Vietau[356] ideile mesianice ale Psalmilor lui Solomon: Regele, fiu al lui David, este un descendent din familia terestră a lui David. Epoca ridicării sale pe tron nu ne este indicată precis și nici aproximativ. Vorbind de epoca regatului, autorul Psalmilor spune: „Dumnezeu să grăbească mila Sa către Israel, ca el (regele) să ne elibereze de

întinarea dușmanilor noștri profani" (17, 51); „Dumnezeu să curățească pe Israel pentru ziua milostivirii, însoțită de binecuvântare, pentru ziua aleasă, când va avea loc înălțarea Hristosului Său" (Ps. 18, 6). Epoca sosirii lui Mesia nu se precizează nici în versetul 18, 7: „Ferice de cei care vor trăi în acea epocă, căci vor vedea fericirea adusă de Domnul, fericirea pe care el o va realiza pentru generația ce vine". Ea se va înfăptui când trimisul lui Dumnezeu va veni pe tronul lui Israel. Pe cât se vede, epoca rămâne absolut neprecisă.

Trimisul lui Dumnezeu, așezat pe tronul lui David, strămoșul său, poartă mai multe nume. El este „regele" (17, 35-36); „regele lui Israel" (17, 23-47); „regele iudeilor" (17, 23); „Fiul lui David" (17, 23); „Hristos" (17, 36) și chiar „Domnul" (17, 36).

Regele nu este un eliberator oarecare și nici o imagine personificând într-un mod concret eliberarea lui Israel. El este o persoană vie și reală, în vinele căreia curge sângele ilustru al lui David.

Regele nu este Dumnezeu. Psalmistul nu ne prezintă decât umanitatea „fiului lui David". El este ales de Dumnezeu, ridicat de Dumnezeu și îmbogățit de Dumnezeu cu toate darurile necesare pentru ca el să poată să stabilească și să mențină noul regat și să împlinească misiunea pe care Dumnezeu i-a încredințat-o. Căci iudeul era atașat cu încăpățânare dogmei că Dumnezeu este unic. El nu putea concepe o ființă care ar fi fost Dumnezeu și care ar fi fost alta decât Yahweh. Dar darurile pe care regele le primește îl apropie foarte mult Dumnezeu. El este plin de duhul lui Dumnezeu și de darurile Sale (17, 42), este infailibil ca Dumnezeu (17, 35-49), el exercită o putere suverană, universală și irezistibilă (17, 27), ca aceea a lui Dumnezeu, el n-are rival pe pământ, nici egal, ca și Dumnezeu (17, 44).

Dumnezeu este regele suprem, unic și etern al lui Israel. Fiul lui David este rege în locul lui Dumnezeu, ca reprezentant și ca delegat al Său. Regalitatea sa este regalitatea lui Dumnezeu; el a primit-o numai în custodie; el este ca o imagine vizibilă a lui Dumnezeu pe pământ și ca egalul lui

Dumnezeu, pe Care-l înlocuieşte în ochii oamenilor, supuşii săi. Aşa se explică titlul său de „Rege". În posesiunea puterii suverane a lui Dumnezeu pe pământ, poate pe bună dreptate să fie numit „Domnul", nu în sensul că el este acelaşi cu Yahweh sau egalul lui Yahweh prin natura sa, ci în sensul că el este egalul lui Yahweh pentru oameni, fiindcă el a primit de la Yahweh puterea sa suverană peste ei.

Regele este în acelaşi timp „Hristosul" (17, 36 şi 18, 6), adică „Mesia" sau „Unsul" lui Yahweh. El a fost sfinţit de Yahweh, a primit Duhul Sfânt de la Yahweh, cu darurile supranaturale (17, 42); binecuvântarea Domnului este în puterea din el (17, 43). Primirea Spiritului divin, în aceste condiţii, este ungerea care a făcut din Rege pe „Hristos" sau „Mesia" într-un chip eminent şi unic. Acest titlu constituie un nume care-i este rezervat în viitor. Dar oricare ar fi puterea suverană a „Regelui", el rămâne supus lui Yahweh, fiind locţiitorul Lui pe pământ, pentru a guverna un popor unic, care nu este al lui, ci rămâne poporul lui Yahweh. Regatul mesianic este teocratic, fiindcă regele său suprem este totdeauna Dumnezeu, căruia regele îi este supus. În acelaşi timp, regatul este o monarhie, fiind guvernat de un rege vizibil şi terestru, care propriu-zis este un om.

O dată cu Duhul Sfânt, regele primeşte daruri supranaturale care-i asigură o proeminenţă morală unică. Forţa şi puterea (17, 24-49), înţelegerea şi ştiinţa (17, 30-49), înţelepciunea şi sfatul (17, 26-31.42), sfinţenia (17, 41-42), evlavia (17, 32-34), dreptatea şi judecata (17, 26-28), milostivirea (17, 38-45), acestea sunt pietrele preţioase ale coroanei sale regale, mai frumoase decât diadema pusă de uzurpator pe nedrept (17, 3). Rezultatul acestor daruri este gloria (17, 33-35).

Puterea sa este complet spirituală. Ea ajunge până în adâncul conştiinţelor (17, 27-41). Comandă şi se face auzit numai cu un cuvânt al gurii (17, 27-39), căci puterea sa este irezistibilă (17, 24-27-39.44). El nu foloseşte armele obişnuite: soldaţi, cavalerişti, arcuri, cai, aur şi argint. El n-are alte arme decât încrederea sa în Dumnezeu, în Dumnezeul Care i-a transmis puterea Sa. Încrederea sa n-a fost niciodată înşelată şi puterea sa nu a suferit eşec (17, 38-44).

Yahweh şi Regele stau în comunicare perpetuă. Fără întrerupere darurile cereşti coboară de la primul la cel de-al doilea, iar cel de-al doilea rămâne sprijinit pe primul, fără a se separa vreodată de el. Din cer decrug darurile; de pe pământ se ridică încrederea, speranţa şi ascultarea care formează rugăciunea inimii (17, 35.38.42.43.44 cf. 18, 9). Ungerea Regelui de către Yahweh este permanentă şi continuă.

Aşa apare Regele, Hristos, în strălucirea frumuseţii morale şi spirituale. Psalmistul este şi el impresionat şi termină zicând: „Aceasta este majestatea Regelui lui Israel, pe care a prevăzut-o Dumnezeu pentru a ridica pe acest rege peste casa lui Israel spre a o reforma" (17, 47). Pompa şi fastul care distingeau pe Hasmoneii din Iudeea, pe Ptolomeii din Egipt şi pe Seleucizii din Siria, măreţia umană şi terestră sunt complet absente din majestatea care face aureola regelui şi înconjoară persoana sa.

Misiunea regelui are ca obiective următoarele: eliberarea şi purificarea ţării; reunirea triburilor dispersate pentru a forma noul regat; supunerea şi convertirea neamurilor şi, în fine guvernarea. Pentru eliberarea şi purificarea ţării, textul Psalmilor prezintă obscurităţi. Nu se vede dacă „Domnul" este cel care execută această lucrare sau regele singur, sau dacă Domnul şi regele sunt uniţi într-o colaborare unică (17, 24-27). În schimb, opera de executat este indicată clar. Prinţii nedrepţi sunt loviţi şi omorâţi (17, 24); păgânii de care este plină ţara vor pieri sau vor fugi din faţa ameninţărilor (17, 25-27). Sunt trei clase de inamici zugrăviţi şi blestemaţi de psalmişti: prinţii uzurpatori (Hasmoneii), păgânii sau păcătoşii. Primele două clase vor pieri. Păcătoşii vor fi numai alungaţi, amărâţi şi reduşi la neputinţă, continuu torturaţi de conştiinţă. Iudeea va fi eliberată. Aci locuieşte numai o parte din popor, căci cealaltă trăieşte printre neamuri, în Diaspora. Trebuie găsite, aduse şi reunite într-o singură turmă toate oile cele împrăştiate ale lui Israel (2, 6; 8, 24-34; 9, 2; 11, 3-4). Poporul refăcut este un nou popor al lui Dumnezeu, popor „sfânt", fiindcă a fost „sfinţit de Domnul Dumnezeul său" (17, 28.48-49). Toţi sunt „copii ai lui Dumnezeu" (17, 30).

Regatul mesianic, fiind azilul păcii, nu va folosi armele pentru a se lupta cu păgânii. Regele va avea sub sceptrul său toate națiile (17, 32-38). Iudeii vor ocupa locul cel dintâi în componența regatului, ca unii care se trag din Avraam, iar națiile îl vor servi pe rege.

Guvernarea regelui prezintă caractere remarcabile, Poporul *iudeu*, poporul „sfânt" (17, 28.48.49) va fi „condus cu dreptate" (17, 28.42-45), va fi împărțit în cele douăsprezece triburi. Nedreptatea nu va mai fi în el (17, 29). Ierusalimul va fi menținut în stare de curățenie și sfințenie (17, 25). În el, națiile vor intra numai când vor veni să se închine Domnului (17, 34-35). Regele va îndeplini funcțiile de arhiereu, sfințind poporul și dând Domnului slava care I se cuvine (17, 28.33.34). Puterea și autoritatea sa nu diminuează, nu slăbește; este fără rival și de neînvins în orice întreprindere (17, 42-44). El paște turma Domnului în bucurie, întru fericire, credință și justiție. Nu suferă ca o oaie să fie bolnavă (17, 40-45). Suprimă orice tiranie, orice opresiune, orice spirit de dominație (17, 46); egalitatea cea mai desăvârșită va fi introdusă.

Națiunile păgâne vor fi aduse sub sceptrul său (17, 32.38.39). El le va guverna, le va face dreptate după lege și nepărtinire (17, 31-35). Ele vor veni la Ierusalim să se închine (17, 34-35). Regele va primi de la Dumnezeu instrucțiunile necesare pentru a le conduce cu dreptate (17, 35). Nu va lăsa să existe în mijlocul lor nici o nedreptate; toată lumea va fi sfântă. Nu va putea să fie altfel, deoarece regele lor este „Hristos Domnul" (17, 36-41). Regatul mesianic prezintă câteva caracteristici particulare: universalitate, unitate, perpetuitate. „Fiul lui David" este regele poporului lui Dumnezeu. Dar puterea sa nu se restrânge numai la poporul iudeu, cum este cazul lui David și Solomon. Ea se întinde peste pământul întreg și peste toate popoarele. Neamurile îi vor fi supuse fără excepție, deși vor locui în afara poporului iudeu, căci vor face parte din poporul condus de Dumnezeu.

Fiul lui David, Regele legitim, va fi Hristos. El este singurul și adevăratul moștenitor al tronului. El este alesul lui

Dumnezeu care va domni etern. Regatul lui Hristos va fi unic, deoarece toate popoarele vor asculta pe dânsul.

În acest regat, Hristos va restaura pacea, ordinea, justiția, egalitatea, fericirea și religia. La rându-i, are ca rege pe Domnul, iar regatul pe care Dumnezeu i-l conferă rămâne regatul lui Dumnezeu. În felul acesta se vor găsi satisfăcute cele două aspirații ale iudeilor, cele două sentimente care dau impuls vieții sale: naționalismul și teocrația. Hristos-rege va instaura un regat iudeu independent, real și concret, cu un rege uman și vizibil. Națiunile vor sta în jurul acestui regat, subordonate, dar în pace și ascultare. Dumnezeu Însuși va întemeia regatul și va institui pe rege. Ambii îi vor rămâne supuși și credincioși, impunând legea sa și cultul său „neamurilor". Regatul Regelui va fi regatul lui Yahweh.

În *Apocrifele* precreștine, ca și în cele postcreștine, se găsesc temele tradiționale ale profeților, adaptate la diversele circumstanțe istorice și tendințe spirituale. Scriitorul speculativ al cărții Enoh folosește aceste teme pentru a da trup construcției sale mistico-eshatologice. Fariseul, autor al Psalmilor lui Solomon, de sub ultimii și decadenții Hasmonei, își caută speranța refacerii religios-naționale după cucerirea Ierusalimului de către Pompei, la anul 63 î.Hr. Acest ultim sentiment de consecințe strict politice trebuie să fi fost cel mai puternic și cel mai răspândit în poporul de jos, și din el și-au tras tenacitatea lor ireductibilă *Zeloții*, în pregătirea insurecțiilor lor. Ei aveau o speranță extraordinară că Mesia va fi un războinic invincibil, un stăpân biruitor, care va apărea negreșit după puține zile, iar regatul său va întrece în măreție toate regatele păgâne precedente. Cam la un regat de această nuanță pare că se gândea mama fiilor lui Zevedeu când voia să asigure celor doi fii ai săi cele mai bune scaune, unul de-a dreapta și altul de-a stânga tronului lui Iisus (Mt. 20, 21).

Filon pare că a împărtășit și el, cel puțin în parte, această idee a unui Mesia cuceritor politic (*De praemiis et poenis*, 15-20). Iosif Flaviu[357] dă un exemplu și mai umilitor. În servilismul său către patronii săi romani, el ajunge să afir-

me că Sfintele Scripturi ebraice care vorbesc despre Mesia fac aluzie la împăratul Vespasian.

Filozofia iudeo-alexandrină. Când am vorbit despre genurile literare ce s-au dezvoltat printre iudei după exil, am menționat printre altele că s-a dezvoltat și cel filozofic. Genul acesta și-a luat ființă în urma cuceririi Orientului apropiat de către Alexandru cel Mare, care face să pătrundă acolo ideile filozofiei grecești. Influența filozofiei grecești asupra gândirii iudaice s-a observat în special la Alexandria Egiptului, unde se formase un puternic centru de cultură elenistică, dar în același timp și una dintre cele mai numeroase colonii iudaice. Această colonie, uitând limba maternă (aramaica palestiniană), a simțit nevoia să-și traducă Cuvântul Sfânt Thora în limba greacă, făcând astfel accesibilă lumii păgâne religia iudaică. Aici în Alexandria ia naștere o idee iudeo-elenistică, având ca element de bază alegoria, și care va duce la interpretarea în sens simbolic a descrierilor strict istorice ale Bibliei.

Cea dintâi mărturie că iudeii alexandrini se ocupau și cu filozofia greacă ne-o oferă *Aristobul*, care, pe la 150 î.Hr., într-un comentariu asupra Pentateuhului, afirmă că vechii poeți și filozofi greci și în special Pitagora, Platon, Orfeus, Linus, Homer și Hesiod au cunoscut și utilizat Vechiul Testament la compunerea scrierilor lor. Pentru probarea acestei teorii, el citează versuri din poeții amintiți. S-a recunoscut însă mai târziu că le-a falsificat[358]. Pe de altă parte, el căuta, cu ajutorul interpretării alegorice, să înlăture antropomorfismele Vechiului Testament. Din amănuntele acestei interpretări reiese că Aristobul era adept al filozofiei lui Aristotel și întrucâtva al stoicilor.

Acesta este cazul și al lui Filon, care aplică exegeza sa de inspirație platonică, la pasajele cu privire la crearea omului, la căderea în păcat a strămoșilor etc., găsind confirmări în filozofia greacă. În speculația sa asupra divinității, influxul elenismului se observă chiar și în traducerea grecească a Vechiului Testament, numită Septuaginta, care de multe ori abandonează fidelitatea sa verbală obișnuită, pentru a evita antropomorfismele textului ebraic, ce sunau straniu la urechea elenistă.

Filon vrea să împace filozofia greacă cu doctrina Vechiului Testament. El era un iudeu fidel religiei sale. Avea un respect deosebit față de legislația mozaică. El credea în inspirația verbală a cărților sfinte nu numai în original, ci și în traducerea greacă. Dar, dimpotrivă, era un admirator și al filozofilor greci Platon, Piragora, Parmenide, Zeno etc. Convingerea lui intimă era că atât în cărțile Vechiului Testament, cât și în cele filozofice se află adevărul, dar în stare pură el se găsește numai în cărțile sfinte. El era convins că filozofii greci folosiseră legislația mozaică și de aceea ajunseseră la unele concepte înalte despre Dumnezeu. Începând să facă explicarea Vechiului Testament, Filon folosește din plin interpretarea alegorică, combinând în așa fel filozofia greacă cu teologia iudaică încât a ajuns să creeze un sistem al său, în care elementul filozofic covârșește pe cel teologic. El folosește filozofia platonică, căreia îi altoiește și câteva idei stoice.

Punctul de plecare în sistemul filozofic al lui Filon[359] îl formează ideea de Dumnezeu. Pe de-o parte, el are o așa de înaltă idee despre superioritatea lui Dumnezeu față de tot ce este mărginit, că nici un cuvânt, nici un nume nu poate să exprime mărirea Sa. Dumnezeu este mai perfect decât orice perfecțiune, mai bun decât orice bunătate, nepătruns și fără însușiri. Despre El știm numai că este, dar nu ce este. Singurul nume ce i se poate da este cel de Yahweh, „Cel ce este". Pe de altă parte, Dumnezeu cuprinde în Sine toată existența și perfecțiunea, căci numai de la El o pot avea lucrurile mărginite. Pentru a nu se micșora perfecțiunea Sa, de aceea nu i se dă nici unul din predicatele date ființelor și lucrurilor mărginite. El este cauza primă a tot ce există și veșnic activ, iar activitatea Lui este îndreptată spre atingerea celor mai bune scopuri. După puterea sa, Dumnezeu este pretutindeni; după ființă însă, nu este nicăieri, fiindcă El a creat spațiul pentru ceea ce este corporal. Numai figurat se poate zice că Dumnezeu locuiește la marginea lumii, între τόπος μετακόσμιος, ca într-o sfântă reședință.

Pentru a împăca continua activitate a lui Dumnezeu în lume cu transcendența Sa absolută, Filon recurge la ideea

de fiinţe intermediare, numite idei sau puteri (δυνάμεις). Acestea stau în jurul lui Dumnezeu ca puteri slujitoare, precum înconjură pe monarhi suita lor. Cea dintâi din aceste puteri, cea creatoare, poartă numele de Theos (Θεός). A doua, cea stăpânitoare, se numeşte domn (Κύριος). După acestea urmează o mulţime de alte puteri. Toate însă se cuprind în puterea supremă, în Logos (λόγος), precum planul unei cetăţi se cuprinde în mintea arhitectului. Logos-ul este mijlocitorul dintre Dumnezeu şi lume, înţelepciunea şi mintea lui Dumnezeu, ideea care cuprinde în sine toate ideile, puterea la care se reduc toate puterile. El este reprezentantul şi trimisul lui Dumnezeu, organul creaţiei şi al proniei, cel dintâi între îngeri, fiul întâi născut al lui Dumnezeu, al doilea Dumnezeu (ὁ δεύτερος Θεός) şi Θεός, spre deosebire de ὁ θεός. El este prototipul lumii, puterea care lucrează totul în ea, sufletul care se îmbracă cu trupul lumii ca şi cu o haină. El are două feţe sau ipostasuri, atât în lume, în general, cât şi în om, în special. Acestea sunt Logos Endiathetos (λόγος ἐνδιάθετος) şi Logos proforicos (λόγος προφορικός), cel dintâi, raţiunea internă, iar cel de-al doilea, cuvântul exprimat; cel dintâi, cuprins în ideile netrupeşti şi primordiale din care constă lumea inteligibilă, iar cel de-al doilea, cuprins în lucrurile văzute, care sunt copii şi imitaţii ale ideilor şi a căror totalitate formează lumea perceptibilă prin simţuri. Într-un cuvânt, are toate însuşirile pe care stoicii le atribuiau Logos-ului lor.

Pentru a explica răul şi lipsurile din lume, Filon admite şi un al doilea principiu, materia, care este principiu rău. În acest punct, el se apropie de Platon. După aceasta, Filon numeşte materia μή ὄν, dar alteori οὐσία, ca stoicii.

Lumea nu este făcută în chip nemijlocit de Dumnezeu din materia haotică, pentru că el n-ar fi putut veni în atingere cu materia necurată, ci este făcută prin intermediul Logos-ului. De aceea lumea are început, dar sfârşit nu va avea. Puterile dumnezeieşti, care lucrează neîntrerupt prin lume, se arată în toate obiectele naturale, dar mai special în stele. Perfecţiunea lumii este apărată de Filon în sensul teodiceii stoicilor, la care se mai adaugă ideea pitagoreică că totul în lume este rânduit după o anumită simbolistică a numerelor.

În antropologie, dimpreună cu Pitagora şi Platon, el admite preexistenţa sufletului, nemurirea lui, peregrinarea celor întinate de păcat, înrudirea omului cu Dumnezeu, aceleaşi facultăţi sufleteşti şi libertatea voinţei. Sufletul şi trupul, raţiunea şi senzualitatea stau între ele în veşnică opoziţie. Din legătura sufletului cu trupul decurge aplecarea omului spre păcat, de care nimeni nu este scutit. Înfrânarea senzualităţii este preceptul cardinal al moralei filonice. Pentru aceasta, cu stoicii, Filon pledează pentru distrugerea impulsului trupului. Virtutea este bunul unic. El condamnă plăcerea, admite definiţia stoică a virtuţii cu împărţirea ei şi se declară partizan al cosmopolitismului. În locul moralei independente faţă de religie a stoicilor, el pune morala religiei, bazată pe încrederea în Dumnezeu. Înţelepciunea izvorăşte din credinţă şi pe ea se clădeşte morala. Dar virtutea lui Filon este mai mult de natură intelectuală, speculativă, decât parctică, afectivă. Cea mai de jos treaptă a pietăţii sau vieţii religioase, după el, este cea ascetică, care constă în practicarea virtuţii liniştite. Prototipul acesteia este patriarhul Iacob. Mai înaltă decât aceasta este virtutea întemeiată pe învăţătură. Aşa a fost virtutea lui Avraam. Cea mai înaltă dintre toate este, în fine, virtutea însufleţită de Dumnezeu, virtutea lui Isaac. Cu aceasta este identic extazul, prin care omul poate privi pe Dumnezeu direct şi să-L simtă în sine.

Ceea ce ne interesează pe noi în direcţia mesianismului iudaic precreştin este doctrina despre *Logos*. Termenul acesta era de mult cunoscut în filozofia greacă, chiar din timpul lui Heraclit, fiind aplicat după conceptele diferite ale şcoalelor cunoscute în lumea antică. Cam aşa s-a întâmplat şi cu scriitorii iudeo-elenişti. Aceştia au luat termenul de la greci, dar l-au aplicat fiecare după concepţia sa. Din punct de vedere lexical, termenului grecesc de Logos îi corespunde cel aramaic de *Memra*, care se întâlneşte exclusiv în targumii biblici. Acţiunile atribuite în textul ebraic al Bibliei lui Yahweh în aceşti targumi sunt atribuite „Cuvântului lui Yahweh“ (*Memra*). Nu ştim cu siguranţă dacă cuvântul Memra era folosit cu sensul speculativ de „Dumnezeu Cel care vorbeşte sau acţionează în lume“ sau mai de-

grabă termenul acesta este un artificiu rabinic, folosit pentru a evita antropomorfismele socotite ca nepotrivite majestăţii divine, sau pentru a evita pronunţarea cuvântului Yahweh, nume divin al Dumnezeului lui Israel, metodă intrată în uzul iudaic în perioada de care ne ocupăm[360]. În loc de a scrie şi pronunţa numele de Yahweh, se folosea cel de Memra sau Şekina, iar mai târziu şi altele[361]. Totuşi, se pare că termenul Memra în cercul cunoscătorilor desemna o putere divină.

În concepţia lui Filon, Logosul este analog celui al stoicilor, care introduceau înlăuntrul lumii pe *Logos spermatikos*, din care el este cauza eficientă şi arhetip. Pentru Filon, Logosul este cea mai mare dintre puterile lui Dumnezeu, este cauza eficientă şi arhetipul lumii materiale şi al celei morale, este principiul generator al tuturor virtuţilor umane. Ca arhetip este în Dumnezeu, ca tipar al său însuşi este în lume. În eternitate a fost socotit ca Dumnezeu, dar din punct de vedere extrinsec a fost exprimat în timp. Pe cât se pare, în ultimă analiză, Logosul lui Filon este Dumnezeu Însuşi şi nu un demiurg[362] independent şi nici un ipostas deosebit.

Doctrina lui Filon însă nu este pur grecească, ci este încă sub directa influenţă a învăţăturii ebraice despre înţelepciune. Deja în scrierile precedente sau contemporane lui Filon Înţelepciunea lui Dumnezeu era prezentată de o aşa manieră încât apărea mai mult decât un simplu atribut divin. Lucrul aceste se vede, special, în lungul elogiu al înţelepciunii (Prov. 8, 22 sq), unde aceasta, personificată, vorbeşte despre sine şi se prezintă ca anterioară creaturii şi chiar asistentă a lui Dumnezeu în opera lui de orânduire a lumii:

„Cea dintâi dintre lucrurile lui, Domnul m-a făcut; Înaintea celor mai vechi lucruri ale Lui, din veşnicie am fost aşezată, înainte de a fi pământul, înainte de orice început. Când nu erau adâncuri fost-am născută, când încă nu erau izvoare încărcate cu apă. Fosta-am născută înainte de întărirea munţilor, chiar mai înainte de a fi dealurile. Când nu erau nici pământul, nici câmpiile, nici cea dintâi fărâmă din lutul făpturii. *De faţă eram* când Domnul a întocmit cerurile..."

Un elogiu asemănător pentru înţelepciunea personificată găsim şi în „Înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah" sau

„Ben-Sirah", cum i se mai spune. În cap. 24 din această carte este lăudată foarte mult Înţelepciunea ca temelie a Legii Domnului: „Mai înainte de veac, dintru început (Domnul) m-a zidit şi până în veac sfârşit nu voi avea! În cortul cel sfânt slujit-am înaintea Domnului; mai pe urmă, în Sion m-am statornicit; în cetatea cea iubită odihnitu-m-am. În Ierusalim este scaunul împărăţiei mele..."

Totuşi, această Înţelepciune nu apărea ca un ipostas net, iar repetatele sale personificări, la rigoare, puteau să fie interpretate drept artificii literare. În orice caz, la evreii înclinaţi mai mult spre pragmatism decât spre speculaţiuni abstracte această Înţelepciune reprezintă, foarte bine, antipodul Logosului speculativilor greci.

O apropiere între cele două concepte şi, în acelaşi timp, o precizare mai mare aflăm în cartea apărută în limba greacă sub numele de „Înţelepciunea lui Solomon" sau numai „Înţelepciunea". Aici Înţelepciunea este suflul puterii lui Dumnezeu şi revărsarea (ἀπορροῖα) slavei sale, splendoarea (ἀπαύγασμα) luminii eterne, oglinda imaculată a energiei lui Dumnezeu şi imaginea bunătăţii Lui (7, 25). Între altele, ea este meştera (τεχνίτις) tuturor lucrurilor (7, 21), cuprinzând şi pe om (9, 2), este asistenţa (πάρεδρος) tronului lui Dumnezeu (9, 4).

Pe de altă parte, Logosul este pus în paralelism cu Înţelepciunea (9, 1-2). „Doamne al milei, Cel care ai făcut toate cu *Cuvântul Tău* şi cu Înţelepciunea Ta ai orânduit pe om". Omnipotenţei Logos-ului, descendent din cer, îi este atribuită eliberarea evreilor din Egipt („Cuvântul Tău cel atotputernic a purces din înaltul cerului..."), lucru care mai înainte îi era atribuit Înţelepciunii divine. Înţelepciunea a salvat pe poporul cel cuvios şi seminţia cea nevinovată de neamurile care o împilau (10, 15).

Pe cât se vede, echivalenţa celor două concepte, al Înţelepciunii şi al Logosului, este evidentă, cu toate că şi în această scriere nu este încă delimitată ca un ipostas net.

Ultima treaptă încă nu era urcată. Ipostasul divin distinct va fi Logosul abia în creştinism, care-l va afirma că a devenit om în Iisus, identificându-l cu Mesia cel promis lui Is-

rael. Iisus Mesia, adică Hristos, este Logosul unicului Dumnezeu, El însuşi Dumnezeu. Iată punctul de altoire şi, în acelaşi timp, de sciziunea religiei creştine, considerată ca religie a lui Israel[363].

64. Influenţa mediului păgân asupra iudaismului

Din cauza propriilor greşeli, israeliţii au fost duşi în robia babiloniană, pierzându-şi independenţa şi chiar libertatea. După cele ce cunoaştem din istorie, în exil israeliţii n-au fost siliţi să-şi părăsească credinţa şi obiceiurile, dar fără să vrea au venit în atingere cu credinţele şi cu practicile religioase ale mediului babilonian. Precum am văzut din cele spuse până acum, în exil iudeii nu numai că n-au adoptat practicile păgâne, dar ei au devenit o comunitate yahvistică foarte conştientă. Deviza ei era ca legislaţia mozaică să fie şi legislaţia politică a viitorului stat iudeu. Aci, în exil, se codifică şi se pun la punct scrierile religioase existente, care vor compune canonul cărţilor Vechiului Testament. Instituţiile yahvistice sunt completate şi precizate.

Era natural ca, în atingere cu credinţele păgâne, iudaismul să-şi precizeze doctrina, insistând asupra punctelor care aveau oarecare asemănare cu cele păgâne sau care veneau în conflict cu acestea.

Epoca de după exil este etapa ultimă a religiei Vechiului Testament şi, cum era firesc, acum această religie şi-a întocmit crezul ei cu toate punctele doctrinare, aşa cum exista acest crez la apariţia în lume a lui Iisus.

Fiindcă există puncte de similitudine între religia Vechiului Testament şi religiile păgâne ale popoarelor vecine cu care iudeii au venit în contact, s-au făcut presupuneri că religia iudaică ar fi influenţată mult, dacă nu chiar împrumutată din religiile păgâne.

Chestiunea aceasta este de mare importanţă, fiindcă multe din punctele de credinţă iudaice, pe care noi le socotim

revelate, au trecut în creştinism. Religiile care se presupune au influenţat credinţa iudaică sunt presupuse mai multe:

a. *Religia egipteană.* Presupunerea a plecat de la faptul că israeliţii au stat o perioadă în Egipt şi s-au aflat sub suzeranitatea egipteană mai mult timp. De aci s-ar fi luat embrionul credinţei lor, pe care apoi şi l-au fasonat după înclinaţiile genului lor. Dar în urma cercetărilor atente, în afară de chestiunea proverbelor biblice şi a celor egiptene, nu s-a mai găsit altceva de seamă. Concluzia finală cu privire la aceste proverbe până acum era că ele ar avea o sorginte comună din care s-au inspirat. Dacă se poate vorbi despre o influenţă egipteană asupra religiei iudaice, apoi aceasta are loc în epoca elenistică, cum am văzut mai înainte şi de care vom mai aminti în acest paragraf, când vom vorbi despre influenţa grecească.

b. *Religia babiloniană.* Între religia Vechiului Testament şi cea babiloniană s-au găsit mai multe asemănări. De pildă, între Codul lui Hammurabi şi Legislaţia mozaică a Pentateuhului, asemănările merg până la aceleaşi expresii[364]. Pe urmă, numiri ca Sabat, Baal sunt aceleaşi atât în Biblie, cât şi în religia babiloniană. Din cauza acestor asemănări, mulţi cercetători asiriologi au emis părerea că multe din instituţiile Vechiului Testament îşi au originea în instituţiile babiloniene. Au fost unii, ca Delitzsch, care au lansat teoria „panbabilonistă", susţinând că întreaga religie a Vechiului Testament îşi are sorgintea în Babilon şi nu numai Vechiul Testament, ci şi Noul Testament.

Cercetându-se cu asiduitate afirmaţiile teoreticienilor negativişti, s-a văzut că lucrurile nu stau chiar aşa. Era natural ca între israeliţi şi babilonieni să fie asemănări de limbă şi tradiţii, fiindcă atât unii, cât şi alţii au origine comună. Israeliţii au ieşit din ţinutul Ur din Chaldea, adică Babilon. Vin pe urmă manifestările exterioare ale sufletului uman, care sunt aproape aceleaşi la fiecare individ religios. Orice om când se roagă îşi îndreaptă privirile şi braţele către cer, de unde speră să vină ajutorul. Orice suflet uman a simţit nevoia să laude pe Dumnezeu şi să-i aducă daruri de mulţumire, la un loc cu ceilalţi semeni, astfel luând naştere cultul divin şi locurile sacre (jertfele şi templele).

Când s-au cercetat în amănunt instituţiile babiloniene şi cele biblice, s-a observat că asemănările sunt numai de formă, pe când în fond diferenţa e totală. Unul este spiritul instituţiilor babiloniene şi altul al celei mozaice. În cele babiloniene politeismul cel mai grosier este caracteristica fundamentală, pe când în Biblie, la orice pas, nu găseşti decât monoteismul cel mai curat. Un monoteism ca cel din Biblie nu se mai găseşte nicăieri, în nici o religie, înainte de venirea în lume a Mântuitorului Hristos. Acest monoteism a apărut în Israel, graţie voinţei lui Dumnezeu, graţie revelaţiei Sale.

Tradiţiile iudaice, adică literatura iudaică extrabiblică, spun că de la babilonieni nu s-au împrumutat decât numirile lunilor anului şi numirile îngerilor[365].

c. *Religia persană.* Iudeii n-au fost în Persia, dar au venit în contact cu ei şi au stat sub dependenţa lor două secole întregi. În anul 538 î.Hr., Cirus, punând capăt dominaţiei babiloniene, s-a arătat plin de bunăvoinţă faţă de iudeii captivi. Celor care au voit să se repatrieze, fără multe formalităţi, li s-a dat această învoire, dimpreună cu vasele sfinte câte s-au mai găsit. Politica persană faţă de noii supuşi ai imperiului a fost una dintre cele mai liberale. În ceea ce priveşte religia, nu li s-a impus nici o restricţie, ci fiecare şi-a păstrat integral religia naţională.

Timp de mai bine de două sute de ani, iudeii au fost sub suzeranitatea Persiei. În acest mod, ei au stat în contact cu cultura persană. După câte ştim astăzi, religia persană a fost una dintre cele mai spiritualizate din antichitate şi cu o moralitate destul de ridicată. Credinţa despre viaţa viitoare şi despre îngeri era destul de avansată. Din cele ce am observat în paragrafele precedente, am văzut că tocmai în acest timp au apărut în iudaism ideile dezvoltate despre angheologie şi vremea de apoi, care prezintă o mare asemănare cu cele persane. Este deci interesant de ştiut în ce măsură doctrina iudaică a fost influenţată de cea persană. Redăm după Dennefeld părerile savanţilor cu privire la această problemă[366]. Aceste păreri sunt absolut contradictorii. Unii neagă nu numai orice dependenţă a credinţelor iudaice faţă

de cele persane, dar pretind că relaţia între aceste două grupe este pe de-a-ntregul inversă, adică parsismul este dependent de iudaism. Alţii pun iudaismul la remorca parsismului în mod desăvârşit. În fine, alţii presupun infiltraţii persane numai în ceea ce priveşte concepţiile accesorii sau secundare.

Primul grup admite că în timpul regilor numiţi Ademenizi (554-331 î.Hr.), religia persană nu-şi căpătase încă forma sub care ea se înfăţişează în Avesta. Această carte, în forma actuală, chiar pentru Gatha[367], părţile cele mai vechi din Avesta, ar data din primul secol al erei noastre şi ar fi influenţată de speculaţiile lui Filon[368].

Dar, deşi Avesta ar fi o colecţie destul de recentă, datorită Arsacizilor (după 250 î.Hr.) şi mai ales Sasanizilor (după 226 d.Hr.), caracterul arhaic al părţilor numite *Gatha* şi veneraţia cu care sunt menţionate în restul *Avestei* mai degrabă pare să dea dreptate altor specialişti[369], care urcă alcătuirea părţilor Gatha mai înainte de epoca Achemenizilor. Aşadar, rezultă că pe timpul lui Cirus religia mazdeeană[370], fondată de Zoroastru (înainte de 600 î.Hr.), avea conturată deja cea mai mare parte a trăsăturilor sale esenţiale. În acelaşi timp, două doctrine eshatologice, aceea a învierii şi apocatastaza (ἀποκατάστασις)[371] poate că au fost adăugate mai târziu, căci ele nu se află încă exprimate în Gatha, cum a arătat Söderblom şi Scheftelowitz[372].

Pe de altă parte, ideea învierii, care singură trebuie avută în vedere – căci iudaismul n-a avut învăţătura apocatastazei înainte de Talmud –, se constată în parsism din secolul al II-lea înainte de era noastră, cum ne asigură Teopompt, scriitor grec, născut în anul 378, citat de Plutarh (*De Iside et Osiride*, XLVII). Iudeii ar fi putut, spun criticii, să împrumute această concepţie de la perşi, dat fiind faptul că încă sub Achemonizi mazdeismul devenise, chiar în Babilon, cultul predominant. Când Alexandru cel Mare a intrat cu triumf în Babilon, nu preoţii babilonieni i-au ieşit întru întâmpinare, ci cei persani, care mergeau în capul cortegiului de primire[373].

Aşa stând lucrurile, nu trebuie să ne mirăm că tendinţa, astăzi comună, de a nega originalitatea tuturor instituţiilor şi

ideilor religioase ale lui Israel a condus pe mulţi din istorici să recurgă la parsism pentru a explica iduaismul. Din parsism ar fi venit, spun ei, particularităţile caracteristice ale teologiei iudaice, şi anume doctrinele despre ipostaze, despre îngeri, despre demoni, despre învierea morţilor, despre răsplata individuală din lumea cealaltă. Aşa vorbesc: Bousset[374], Bertholet[375], Beer[376], Kohut[377], E. Stave[378], Mills[379], Bohner[380] şi mai ales Ed. Mayer[381]. Acesta din urmă a consacrat aproape un sfert din volumul al doilea al operei citate parsismului şi influenţei sale asupra iudaismului şi creştinismului. Alţii, din contră, restrâng la minimum infiltraţia parsismului şi scot în evidenţă marile diferenţe pe care le prezintă cele două sisteme teologice. După aceştia, noile idei iudaice pot fi datorate foarte bine unei dezvoltări de principii religioase proprii iudaismului. Numărul acestor autori este deja considerabil şi sporeşte continuu. Citām pe Wellhausen[382], Marti[383], Söderblom, Schürer[384], König[385], Edwin Albert[386] ş.a.

E. Sellin, care mai înainte admisese sistemul opus (că influenţa parsistă a fost puternică asupra iudaismului), mai apoi a arătat că parsismul n-a exercitat o influenţă notabilă asupra iudaismului[387]. De asemenea, Bertholet[388], care a susţinut influenţa parsistă, cum am amintit mai sus, abandonează această opinie.

Mai recent, un specialist în filologie iraniană, Scheftelowitz[389], a reunit tot materialul pe care îl conţine literatura iraniană cu privire la acest subiect (învierea morţilor) şi l-a comparat cu locurile paralele din literatura iudaică, pentru ca să ajungă la concluzia că numai în ultimul secol înainte de Hristos se observă o uşoară influenţă persană asupra ideii iudaice despre Satan şi despre lumea de dincolo.

Astfel stând cele două sisteme, fără îndoială că trebuie să respingem ipoteza unei infiltraţii importante de idei persane în iudaism:

a. Cu toată perfecţiunea sa relativă, mazdeismul era cu mult inferior religiei iudaice. Ideea monoteistă era de secole mult mai dezvoltată la israeliţi şi, precis, în epoca în care monoteismul devenise complet dominant în Israel, atunci

religia perşilor degenera din ce în ce într-un politeism grosier. Chiar de la început parsismul divinizase forţele naturii şi accentuase prin descripţiuni detaliate forma corporală a divinităţilor. Despre Mitra, de exemplu, se spunea că are o mie de urechi şi zece mii de ochi. Pentru vacă şi câine, în special, pentru urina vacii, aveau o veneraţie aşa de mare încât era cu neputinţă să nu şocheze ideile de puritate rituală, aşa de scumpă israeliţilor. Cu Scheftelowitz (op. cit. p. 4-5) putem susţine cu deosebită siguranţă că capitolele 40-66 din Isaia există pasaje anume îndreptate contra mazdeismului: „Eu sunt Domnul şi nimeni altul; Eu întocmesc lumina şi creez întunericul; Eu aduc propăşirea şi dau restriştea; Eu, Domnul, fac toate acestea" (Is. 3, 6-7).

Acest text se pătrunde cel mai bine dacă este înţeles ca o declaraţie polemică contra credinţei persane în Ahura-Mazda, dumnezeul creator al luminii şi al binelui, şi în Ahriman, părintele întunericului şi nenorocirilor. Citām tot din Isaia: „Cine dintre voi se teme de Domnul să asculte glasul robului său! Cine umblă întru întuneric şi n-are lumina, să se încreadă în numele Domnului! Să se sprijine pe Dumnezeul său! Da, voi toţi care aprindeţi focul, care puneţi tăciuni peste el, aruncaţi-vă în flacăra focului vostru şi în tăciunii pe care i-aţi aprins" (Is. 50, 10-11).

Acest îndemn este mai bine înţeles dacă îl acceptăm că este adresat celor care se dedaseră cultului persan al soarelui.

b. Diferenţele dintre concepţiile mazdeismului şi iudaismului sunt mult mai numeroase şi mai remarcabile decât asemănările.

Ca prototip al speculaţiilor iudaice despre ipostasurile divine sunt privite aşa-numitele *Ameşa Spenta*, acele şase spirite superioare care reprezintă virtuţile divine cele mai perfecte şi care stau în jurul dumnezeului Ahura-Mazda pentru a-i executa ordinele. Cu aceşti Ameşa Spenta sunt puse în paralelă ipostasurile iudaice; mai puţin cele biblice şi mai mult cele ale lui Filon, de către N. Bousset[390]. Dar fiindcă Filon era sub influenţa ideilor greceşti mai ales, o dependenţă de parsism asupra sa este puţin probabilă. Unul din acele spirite, în special *Spenta Armaik*, este prezentat de

Bousset ca modelul Înțelepciunii biblice, pentru motivul că Plutarh îl numește Înțelepciunea. Dar *Gatha* nu cunoaște pe Spenta Armaik sub această formă, ci mai degrabă ca pe zeița pământului. În nici un caz ea nu poate să fie pusă pe același plan cu Înțelepciunea biblică și cu atât mai puțin să fie concepută ca sursă a sa[391]. P. Volz[392] semnalează un alt Spenta, *Spenta Mainefus* (= Sfântul Spirit), pentru a-l face strămoșul ipostasului iudaic *ruah*. Dar din moment ce acest ipostas în Biblie nu este decât o personificare poetică, n-are nevoie de nici o origine străină[393].

Mai izbitoare sunt asemănările în materie de angheologie. Cei șapte arhangheli n-ar fi decât copia celor șapte divinități persane, adică Ahura-Mazda și cei șase Ameșa Spenta[394]. Dar numărul șapte era un număr mai sfânt la iudei decât la perși și, de altfel, nu înseamnă numaidecât un număr determinat. În plus, cum îngerii erau binecunoscuți înainte de exil, nu avem nici un motiv să presupunem aici o influență persană.

Se insistă mai mult asupra doctrinei îngerilor răi. Satan și sateliții săi ar fi o figură absolut persană, adică Ahriman și demonii care-i stau în jur[395].

Cu toate acestea, Satan nu era chiar necunoscut înainte de epoca preexilică. Mai ales el nu este o ființă coordonată lui Dumnezeu și independentă de el, cum este cazul în dualismul mazdeean, unde Ahriman este principiul răului, opus din eternitate principiului binelui, Ahura-Mazda. În iudaism, totdeauna Satan a fost o ființă subordonată (Is. 45, 7)[396].

Îndeosebi demonul Asmodeu din cartea Tobit (3, 8-17) este identificat adesea cu Aeshma-daeva, unul din cei șapte demoni foarte răi ai lui Ahriman. Sellin însuși[397] vrea să vadă în acest nume semnul unei lejere influențe persane asupra religiei iudaice. Părintele Lagrange scrie asupra acestei chestiuni[398]: „Suntem foarte dispuși să admitem că numele demonului Asmodeu se aseamănă mult cu demonul Aeshma-daeva, care de altfel nu se găsește în texte. Pe de altă parte, demonul persan este un demon al mâniei, un agresiv, iar Asmodeu este mai degrabă demonul desfrâului. Asemănarea nu merge mai departe". Să se vadă, de asemenea, Mangenot[399] și Whitehouse[400], care probează cu argumente scoase din literatura iraniană că demonul Asmodeu nu poate fi un împrumut persan.

Totuși, s-ar putea ca marele rol ce este atribuit demonilor în literatura apocrifă să se datorască contactului gândirii iudaice cu literatura persană, cum se exprimă Lagrange[401] și Scheftelowitz[402].

De altfel, aceste idei despre ipostasuri și îngeri se găsesc la periferia iudaismului și chiar dacă s-ar dovedi aci o influență străină mai serioasă, n-ar avea o așa de mare importanță. Eshatologia este centrală. Or, ea ne oferă asemănări remarcabile cu cea a mazdeismului. Atât aici, cât și acolo, o judecată provizorie dă fiecărui om soarta ce va avea după moarte, apoi o înviere generală va avea loc la sfârșitul lumii și o judecată universală va confirma sentințele anterioare care vor atribui, definitiv, unora bucuriile cerești, iar altora chinurile infernului.

Dar și aici diferențele nu sunt deloc mai puțin remarcabile. Ele sunt subliniate de Söderblom[403] și Scheftelowitz[404], care evidențiază completa independență a ideilor iudaice, cu excepția cel mult a câtorva concepții ale Talmudului.

În eshatologia individuală a perșilor, ideea principală este cea a punții Ciuvat, adică a punții judecății, care pentru sufletul drept devine cărarea care-l duce la cer, iar pentru sufletul vinovat, piedica ce-l târăște în infern. În ceea ce privește sosirea sufletului la această punte și rolul pe care-l joacă îngerii și demonii aici, *Avesta* istorisește un adevărat roman. Iudaismul n-a admis niciodată nici unul din aceste elemente imaginative, ceea ce probează că inspirația sa nu poate fi redusă la cea a parsismului.

Același lucru este și cu eshatologia universală. În parsism, judecata finală după înviere comportă fuziunea tuturor metalelor, cauzată de o căldură extraordinară. Toți oamenii trebuie să traverseze această lavă arzătoare. Pentru cei drepți ea va fi așa de agreabilă ca și laptele cald, în timp ce pentru cei păcătoși ea va cauza cele mai mari dureri[405]. Avem de-a face cu o lume de idei cu totul alta decât cea din Biblie.

În fine, trebuie să arătăm că Vechiul Testament a putut să ajungă la ideile despre sfârşitul lumii, care caracterizează iudaismul, pe calea unei evoluţii a sa proprii. Principiul individualismului a apărut în timpul exilului şi a dus la părăsirea credinţei în şeol. În virtutea ideii înalte, pe care totdeauna şi-au făcut-o iudeii despre dreptatea divină, insuficienţa din ce în ce mai adeverită a sancţiunilor terestre trebuia să-i conducă, încet-încet, la convingerea existenţei unei răsplătiri după moarte.

Pe de altă parte, pentru a fi complet şi a răspunde amplorii promisiunilor divine, mesianismul trebuia să se gândească şi la morţi, nu mai puţin ca la cei vii, şi în felul acesta doctrina învierii se afla aci în germeni. Unindu-se cu universalismul predicat de profeţi, aceste speranţe transcendente cereau, ca termen al iconomiei mântuirii, credinţa în judecata generală.

În consecinţă, nimic nu ne obligă să recurgem la mazdeism pentru ca să explicăm dezvoltarea luată de eshatologie în iudaismul postexilic. Această doctrină putea şi trebuia să se nască normal, fără influenţă străină, din premisele furnizate conştiinţei religioase a lui Israel de către credinţa sa aşa de profundă şi aşa de vie în acest Dumnezeu drept şi bun, despre care prima carte a lui Samuel zisese de demult: „El coboară pe cineva în şeol şi apoi îl scoate“ (I Sam. 2, 6).

Religia greacă. În paragrafele precedente am văzut că expediţiile întreprinse în Orient de către Alexandru cel Mare, cu gândul de a-l cuceri, au avut drept rezultat crearea unei limbi greceşti noi (κοινή διάλεκτος), iar din amestecul ideilor greceşti cu cele orientale a ieşit ceea ce azi numim *elenism*. Întemeierea oraşului Alexandria la gurile Nilului a făcut ca legăturile Apusului cu Răsăritul să stea în contact permanent. Ideea formării unui imperiu unic peste întreaga lume, făurit de Alexandru, a fost continuată de către strămoşii noştri romani. Lucrul acesta a făcut posibilă extinderea legăturilor de tot felul dintre cele trei mari centre ale lumii cunoscute pe atunci: Europa, Asia şi Africa. Nemaifiind graniţe închise, uşor se puteau întâlni în oraşele Greciei şi Italiei, magii persani cu misterele lui Mitra, cu ierodulii Marii Mame Cibela, cu preoţii Isidei şi ai lui Serapis şi cu rabinii doctrinei iudaice. În modul acesta, era foarte uşor să se facă schimburi de idei. Religiile asiatice au influenţat filozofia greacă, după cum putem observa din caracterul pe care-l capătă această filozofie, în timpul postaristotelic şi mai ales la neoplatonici şi neopitagorei, caracter la a cărui închegare au avut rol precumpănitor elementul mistic şi principiile rigoriste de morală din religiile asiatice apusene[406]. Dovada înrâuririi filozofiei greceşti asupra religiilor asiatice şi îndeosebi a celei iudaice – singura care ne interesează aici – ne-o dă, în chip strălucit, Filon, despre care am amintit, şi numeroase generaţii de rabini, care au compus scrierile din care mai apoi s-a compus opera la care iudeii ţin foarte mult: Talmudul.

În ceea ce priveşte iudaismul palestinian, influenţa culturii elenistice s-a produs numai în ceea ce priveşte cultura profană şi deloc în ceea ce priveşte ideile religioase. Facem această afirmaţie bazaţi pe ceea ce s-a întâmplat sub Seleucizi şi Asmonei. Când Antioh al IV-lea Epifane a vrut să grecizeze cu forţa pe iudei şi să-i facă să adopte păgânismul elenistic, aceştia din urmă şi-au apărat cu arma în mână credinţa lor yahvistă.

Se pune întrebarea: Nimic din ideile filozofice elenistice să nu fi influenţat gândirea teologică iudaică? Majoritatea comentatorilor moderni liberali şi unii dintre tradiţionalişti (catolici şi ortodocşi) admit că „influenţa filozofiei greceşti a pătruns şi la iudeii palestinieni, şi anume în cărţile sapienţiale (didactice), ca Proverbe, Ecclesiast, Iov etc. Aşa de pildă, germanul Friedländer[407] susţine că toate cărţile canonice cu cuprins didactic (Proverbe) şi sapienţial îşi au originea postexilică, şi anume între epoca lui Alexandru cel Mare şi Macabei. Dar majoritatea cercetătorilor sunt de părere că dacă nu chiar în întregime, cel puţin în parte, cărţile Proverbe şi Iov aparţin perioadei preexilice, aşa că iudeii aveau modelul lor propriu de gândire şi nu ar fi fost nevoiţi să împrumute din afară, de la lumea elenistă, genul literaturii sapienţiale[408].

Cum am amintit, se susţine că scrierile sapienţiale ar manifesta câteva urme elenistice. Este vorba de ipostasul Înțe-

lepciunii[409] (Prov. 8, 22-31) şi Ecclesiastic sau Ben-Sirah (24, 5-14). Dar chiar dacă pasajele din Proverbe ar fi compuse după exil, nu este nevoie să se recurgă la influenţa elenistică pentru a le explica[410]. Pe de o parte, ipostasul Înţelepciunii este pregătit prin declaraţiile despre „Îngerul lui Yahweh" (Gen. 22, 12, 31, 11-13), iar pe de altă parte, aceasta n-are nimic comun cu νοῦς al lui Anaxagoras sau cu λόγος al lui Heraclit şi al Stoicilor[411].

Mai cu seamă în Ecclesiast s-au căutat influenţe greceşti. Au fost propuse împrumuturi din Aristotel, din Zenon, din Epicur sau din Heraclit. Cum ne demonstrează Podechard[412], aceste împrumuturi sunt numai nişte simple ipoteze.

Pe de altă parte, cum spune Zeller[413]: „Este foarte posibil ca autorul acestei cărţi (Ecclesiast) să fi cunoscut cultura elenică şi din această atmosferă să-i fi venit câteva gânduri, care la origine emanau de la filozofi". E. Podechard[414], care ne dă această relatare, adaugă şi el foarte judicios: „Felul său de a pune problema scopului şi preţului vieţii, tendinţa sa de a abstractiza şi de a raţiona ne permit să ne gândim că Qoheleth (Ecclesiastul) a beneficiat de contactul cu elenismul".

Într-adevăr, înţelepţii, tocmai în calitatea lor de înţelepţi, deşi erau convinşi de superioritatea doctrinelor lor iudaice, trebuia să cunoască şi gândirea greacă. Mai târziu, în special după dărâmarea Ierusalimului, scribii au devenit din ce în ce mai exclusivişti faţă de înţelepciunea grecească. În această epocă, Talmudul palestinian (Sanhedrin X, 1) zicea că: „Cine citeşte cărţile lui Homer este ca un om care citeşte o scrisoare", dar foarte curând după aceea, rabinii au hotărât: „Nu este permis să se studieze cărţi greceşti decât în timpul în care nu este nici ziuă, nici seară" şi ei blestemau pe cei care se ocupau cu înţelepciunea grecească[415].

Dacă *iudaismul palestinian* a fost influenţat de filozofia greacă într-o măsură greu de precizat în ce grad anume, când este vorba de *iudaismul din Diaspora*, influenţa grecească este recunoscută de toată lumea. Când am vorbit de evoluţia ideii mesianice, în capitolul precedent, am amintit cum filozofia elenistică a atras în mrejele ei şi pe iudei. Filozofii Aristobul şi mai ales Filon fac eforturi supreme să

împace filozofia greacă cu scrierile Vechiului Testament. Ca să poată ajunge la acest scop, ei folosesc metoda de interpretare alegorică, pentru a putea scoate din Scriptură sensul dorit. Dar prin această metodă, sensul căpătat nu mai este cel adevărat, ci unul forţuit. Filon şi cu el toţi cei care voiau să împace Scriptura cu filozofia greacă nu făceau acest lucru fiindcă părăsiseră iudaismul şi adoptaseră elenismul, ci pentru ca să redea doctrina Scripturii într-o formă mai înţeleasă de lumea grecească.

Rezultatul practic la care s-a ajuns a fost că s-a creat o nouă filozofie, care a fost denumită iudeo-greacă. Numai că această filozofie s-a limitat la comunitatea iudeo-alexandrină. Comunitatea Palestiniană n-a adoptat-o, aşa încât nici una din cărţile canonice n-a suferit influenţa ei. Dintre cărţile necanonice (la catolici, deuterocanonice), numai în Înţelepciunea lui Solomon se vede influenţa ipostazelor divine. În ceea ce priveşte apocrifele, influenţele sunt şi mai mari.

În timp ce Filon se sforţa să dea ideilor elenice un colorit scripturistic, autorul Înţelepciunii lui Solomon, în mod invers, încerca să îmbrace ideile biblice într-o formă filozofică, pentru a scoate şi mai mult în evidenţă valoarea lor incomparabilă.

Într-adevăr, cu toţi termenii platonicieni şi stoici de care se serveşte, autorul Înţelepciunii lui Solomon nu introduce prin ei nici o concepţie incompatibilă cu teologia. Adresându-se iudeilor învăţaţi din Alexandria şi probabil şi păgânilor cultivaţi din acest mediu, el vrea ca prin acest limbaj filozofic să le arate că în Vechiul Testament se află învăţături care susţin comparaţia cu cele ale filozofilor greci[416]. Este sigur că autorul Înţelepciunii a folosit doctrinele greceşti pentru a învăţa nemurirea sufletului şi răsplata în lumea de dincolo mai bine decât toate cărţile biblice.

Înclinarea iudeilor către filozofia grecească, chiar a iudeilor din Diaspora, a fost de scurtă durată. Ivindu-se creştinismul şi intrând în dispută cu el, iudaismul, care acum era ascultat peste tot, se izolează în jurul Legii sale şi exclude accesul la orice literatură şi influenţă din afară. De acum, pentru iudaism singurele cărţi normative rămân cele biblice

şi tradiţia orală a cărturarilor, care sfârşeşte prin a fi cuprinsă în scris, dând naştere Talmudului care, cum am văzut mai sus, interzicea orice atingere cu literatura şi cu practicile neiudaice. Până astăzi, în şcolile rabinice nu se predă şi nu se învaţă decât teologia iudaică, fără nici un considerent faţă de studiile filozofice şi ştiinţifice profane.

Note

1. Smith H.P., *The Religion of Israel*, Edinburgh, 1927, p. 4.
2. Iustin Martirul şi Filozoful, născut la începutul secolului al II-lea d.Hr.
3. Tertulian, născut în Cartagina pe la 150-160 d.Hr.
4. Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, Liber 15-17, PL 41.437 sq.
5. Fericitul Augustin, *Contra Faustum*, Liber XII, 8. PL 42, 257.
6. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum*, vol. I.
7. *Moreh Nebuhim* (Ghidul rătăciţilor).
8. *De verbus mirifico*, 1494, şi *De doctrina cabalistica*, 1517. Titlurile lucrărilor ce vor urma mai jos au fost culese din Ed. König.
9. Syntagma seu corpus doctrinae veri et omnipotentie Dei ex Veteri Testamenti tantum methodica ratione... dispositum, 1564.
10. Collegium biblicum in quo dicta V. et N.T. juxta seriem locorum comunium theologicorum explicatur, 1671.
11. *Vindiciae sacrae Scripturae*, 1651.
12. *Calov Systematica theologia*, vol. I, p. 9.
13. *Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei*, 1648.
14. *Historia ecclesiastica V. testamenti*, 1726.
15. *Doctrinae christianae pars theologica e sacris litteris repetita*, 1793.
16. *Versuch eines biblischen System der Dogmazik*, 1769-1770.
17. *Biblische Theologie*, 1772.
18. *De legibus Hebraeorum ritualibus earumque nationibus*, 1686.
19. Mosaisches Recht.
20. Mare teolog care deschide calea raţionalismului.
21. *Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmatice*, Altdorf, 1793.
22. *Theologie des Alt. Testaments*, 1796, cu adaos în 1801.
23. Die Erziehung des Menschengeschlechte.

24. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft.
25. Briefe. Das Studium der Theologie betreffend.
26. *Grundzüge der biblischen Theologie*, Iena, 1828.
27. Sellin E., *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1933.
28. Scholz P., *Handbuch der Theologie des Alten Bundes*, Regensburg, 1861, p. 4.
29. Pr. A. Negoiţă a scris lucrarea de faţă la începutul secolului trecut (*n. ed.*).
30. Hudal et Ziegler, *Précis d'introduction à l'Ancien Testament*, Mulhouse, 1934, p. 107.
31. A. Durand, *Critique biblique*, în DFAC, vol. I, col. 768.
32. Hölscher, citat de Losy A., *La religion d'Israel*, ed. 3, Paris, 1933, p. 30.
33. A. Durand, articolul citat, col. 767.
34. Nikel J., *La religion d'Israel*, în „Hristos", par J. Haby, 5 ed. Paris, 1927, p. 844.
35. Monolatria e forma de religie în care omul, deşi recunoaşte mai mulţi zei, totuşi nu adoră decât pe unul singur.
36. După Nikel J., *Articolul citat*, p. 844.
37. *Cuvântări teologice*, 25-26, în PG 46, 160-161.
38. *Glafira la Pentateuh* (pasaje alese din Pentateuh), PG 69, 188.
39. De Vaux R., *La Religion de l'A.T.*, în „Initiation Biblique", Paris, 1939, p. 669.
40. Protoevanghelia este anunţarea Mântuitorului. Deuteroevanghelia sau Evanghelia propriu-zisă avea să fie cea a lui Hristos.
41. Scholz P., *op. cit.*, sub nota 28.
42. Expresia „fiii lui Dumnezeu" s-a explicat variat: 1. că ar fi fiii magnaţilor care au răpit fiicele plebeilor, adică ale celor săraci (Textul Samaritean, Ionatan, Onkelos); 2. că sunt îngerii căzuţi care s-au unit cu fiicele oamenilor (Iosif Flaviu, Filon şi unii din scriitorii bisericeşti); 3. că sunt setiţii care s-au amestecat cu decăzuţii cainiţi (Chrisostom, Teodoret).
43. Scholz P., *op. cit.*, p. 17.
44. Idem, *ibidem*, p. 18.
45. Pelt J.B., *Histoire de l'Ancien Testament*, ed. 8, vol. I, Paris, 1925, p. 149.
46. Scholz P., *op. cit.*, p. 21.
47. Profetul Ieremia, 7, 31.

48. Astăzi nu mai sunt cunoscuţi, sigur, descendenţii ketureilor.
49. Israel este explicat „omul care s-a luptat cu Dumnezeu", căci în Gen. 32, 24 se istoriseşte cum s-a luptat Iacob cu o fiinţă necunoscută, poate înger.
50. De Vaux R., *op. cit.*, p. 671.
51. Lagrange M.J., *Etudes sur les religions sémitiques*, ed. 2, Paris, 1905, p. 71.
52. De Vaux R., *op. cit.*, p. 671.
53. *Ibidem*, p. 672.
54. Nikel J., *op. cit.*, p. 859.
55. *Ibidem*, p. 859.
56. De Vaux R., *op. cit.*,p. 673.
57. Nikel J., *op. cit.*, p. 859.
58. Scriban J., *Curs de teologie morală*, Bucureşti, 1915, p. 264.
59. Tarnavschi V., *Arheologie biblică*, Cernăuţi, 1930, p. 372.
60. Vincent H., *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1914, p. 138.
61. Maffert Fr., *Israel und der Alte Orient*, M. Gladbach, 1921, p. 29 sq.
62 Azi avem în româneşte *Codul lui Hammurabi*, tradus din germană de T. Negoiţă, Bucureşti, 1935.
63 Meyer Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 250.
64 Maffert Fr., *op. cit.*, p. 32.
65 Meyer Ed., *op. cit.*, p. 267.
66 Nikel J., *op. cit.*, p. 864.
67 König Ed., *Die Geschichte der alttestamentlichen Religion* şi *Die Theologie des Alten Testaments*, Apud Nikel J., *op. cit.*, p. 865.
68. Schwaly F., *Das Leben nacht dem Tode... des Alten Israel...*, Giessen, 1892, p. 45.
69. Condamin A., *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 53.
70. Dhorme P., *Le livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 243, şi Lagrange M.J., *op. cit.*, p. 316.
71. Nikel J., *op. cit.*, p. 867.
72. Bäthgen Fr., *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888, p. 201. Apud Nikel J., *op. cit.*, p. 868.
73. Renan E., *Histoire du peuple d'Israel*, ed. 10. Paros, a889, vol. I, p. 33-43.
74. Lagrange M.J., *op. cit.*, p. 20.

75. Langdon S., *Semitic* (The Mythology of all Races, vol. V), Boston, 1931, p. 88.
76. Meyer Ed, *op. cit.*, p. 88, 136; Ottley R., *History of the Religion of Israel*, London, 1905, p. 23 sq.
77. Hommel Fr., *Die altisraelitiche Uberlieferung...*, Berlin, 1897, p. 117.
78. Nikel J., *op. cit.*, p. 870.
79. *Comentarium in Hozeam* 4, 12-17.
80. *Institut.* 4, 10, Apud Scholz P., *op. cit.*, p. 34.
81. Herodot II, 46.
82. Pelt J.B., *op. cit.*, vol. I, p. 215.
83. Numele de Yahweh se găseşte şi în Geneză de mai multe ori, deci înainte de a fi fost revelat lui Moise. Faptul se datoreşte scriitorilor sacri de mai târziu, căci în loc să scrie pe *El, Eloah* şi *Elohim*, l-au scris pe Yahweh, cum i se zicea lui Dumnezeu pe timpul lor. Asupra acestei chestiuni a fost discuţie mare, din care cauză o bună parte dintre cercetătorii Vechiului Testament sunt de părere că numele de Yahweh a fost cunoscut şi patriarhilor, dar că ei utilizau numele de *El*, comun tuturor popoarelor semite. Dacă într-adevăr numele de Yahweh a fost cunoscut patriarhilor, atunci când a fost revelat lui Moise, Dumnezeu îl îmbracă în mai multă claritate şi îl împodobeşte cu mai multă bogăţie de sens.
84. Teodoret, *Quaest. in Gen. et Exod*, PG 80, 244.
85. Plutarch, *op. cit.*, par. 9.
86. Gesner, *De laude Dei apus Aegyptions...* apud Scholz P., *op. cit.*, p. 119.
87. *Despre erminii*, 71; Scholz P., *op. cit.*, p. 120.
88. *De pronuntiatione divini nominis...* Scholz P., *op. cit.*, p. 120.
89. von Bohlen, *Genesis*, CIV; Scholz P., *op. cit.*, p. 120.
90. Sellin E., *Israelitische-jüdische Religionsgeschichte*, p. 17.
91. Sethe K., apud Scholz P., *op. cit.*, p. 121.
92. Popescu Mălăeşti I., *Scurtă introducere în cărţile V.T.*, Bucureşti, 1936, p. 122 sq.
93. Hartmann J., *Forschungen über die 5 Bücher Moses*, p. 156, apud Scholz, p. 121.
94. Sanchuniaton nu este cunoscut decât din Filon de Biblos, care trăieşte în secolul II d.Hr. Scriind cosmologia şi teologia feniciană, Filon ne spune că n-a făcut altceva decât a tradus din istoria feniciană a lui Sanchuniaton capitolele ce l-au interesat, dar se pare că a mai adăugat şi de la sine anumite idei ale timpului său.

95. Abraxas era un fel de amuletă pe care se aflau cuvinte cu sens ascuns, un fel de formule vrăjitoreşti.
96. Sellin E., *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, p. 18.
97. De Vaux R., *op. cit.*, p. 675.
98. După exilul babilonian, limba ebraică nemaifiind vorbită, a început să fie uitată pronunţia corectă a cuvintelor. Spre a se evita un astfel de neajuns, iudeii din epoca de după Mântuitorul s-au ocupat de fixarea textului ebraic, iar pentru corecta pronunţare au înfiinţat vocalele. Lucrarea aceasta se numeşte *Mossora.* Lucrarea masoreţilor încetează definitiv pe la finele secolului al X-lea după Hristos.
99. Tratatul talmudic *Sanhedrin* 90, 1 şi alte lucrări.
100. Teodoret, *Quaest. in Exod* XV, PG 80, 241.
101. Epifanie, *Contra ereziilor*, PG 41; 685.
102. Clement Alexandrinul, *Stromata*, PG 9, 60.
103. Studiul atributelor lui Dumnezeu poartă numele de teodicee.
104. Prat F., Articolul *Jehova* (teodicee) în DBV, vol. III, col. 1235.
105. Pelt J.B., *op. cit.*, p. 218.
106. Iosif Flaviu, *Contra Apionem*, II, 16.
107. Scholz P., *op. cit.*, p. 37.
108. *Ibidem*, p. 38.
109. Nikel J., *op. cit.*, p. 878.
110. *Ibidem*, p. 878.
111. Scholz P., *op. cit.*, p. 40.
112. Nikel J., *op. cit.*, p. 882.
113. *Ibidem*, p. 883.
114. Touzard J., *La religion d'Israël*, în „OU en est l'histoire des religions", tome II, Paris, 1911, p. 30.
115. De Vaux R., *op. cit.*, p. 677.
116. Montet P., *Histoire de la Bible*, Paris, 1928, p. 19.
117. Delitzsch F., *Babel und Bibel*, Berlin, 1903, p. 17.
118. Langdon S., *op. cit.*, p. 88.
119. Astfel de mărturii se află la Origen, Eusebiu, Ieronim, Chrisostom şi alţii.
120. Ionescu S., *Morala creştină*, Bucureşti, 1930, p. 34.
121. Scriban I., *op. cit.*, p. 77.
122. Wellhausen J., *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1904, p. 58.
123. Meyer E., *Die Israeliten und Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 272.

124. Baumgarten A., apud Meffert, *op. cit.*, p. 27.
125. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 27 sq.
126. Meyer Ed., *Die Enstehung des Iudentums*, 1896, p. 4.
127. Spiegelberg J., *Der Aufenthalt Israels in Aegypten*, 1904, p. 20.
128. Wellhausen J., în Hanneberg: *Kultur der Gegenwart*, vol. I, 4, p. 20.
129. Stade B., *Die Geschichte des Bundesgedankes im A.T.* (bei Karge), Münster i.w, 1910, p. 81.
130. Gressmann H., *Altorientalische Texte zum A.T.*, Berlin, 1926, p. 234.
131. Nikel J., *Moses und seine Werk*, Münster, 1909, p. 29.
132. Stade B., *op. cit.*, p. 33.
133. Sellin E., *Isr. jud. Religionsgeschichte*, p. 67.
134. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 23.
135. 'Ehyeh. Cuvântul înseamnă: „Eu sunt". Este persoana I imperfect de la verbul „hayah", căci Dumnezeu se numeşte pe sine. Moise şi după el toţi autorii V.T., fireşte, l-au scris la persoana a III-a.
136. Stade B., *Biblische Theologie des A.T.*, Tübingen, 1905, p. 69.
137. Şcoala evoluţionistă, care susţine că religia lui Israel a trecut prin toate fazele: totemism etc. Pe timpul lui Moise, după critici, dacă acesta (Moise) a existat, israeliţii erau polidemonişti şi poate chiar politeişti. În a sa *Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, 429, Stade spune că Yahweh, la origine, este zeul furtunii, ca şi Adad, zeul babilonian şi sirian. Numele ar veni de la rădăcina siriacă *hwh*, „a cădea", aşa cum cade vijelia.
138. Sellin E., *op. cit.*, p. 34.
139. Valenton J., în „Lehrbuch der Religionsgeschichte" bei Chantepie de la Saussayes, vol. I, p. 391.
140. Sellin E., *Israelitisch... Religionsgeschichte*, p. 56.
141. Clay, *Amurru.* apud Meffert Fr., *op. cit.*, p. 24.
142. Regi, 5, 1-27; Luca 4, 27.
143. Kittel R., *Geschichte des Volkes Israels*, 1912, vol. I, p. 556, 628.
144. Sellin E., *Israelitisch-... Religionsgeschichte*, p. 45.
145. Wellhausen J., *op. cit.*, p. 34.
146. *La religion d'Israel*, par Touzard J., p. 36.
147. Desnoyers L., *Histoire du peuple Hébreu*, vol. I, 1922, p. 229.

148. Diodor Siculul, II, 20, 14. Apud Scholz, *op. cit.*, p. 47.
149. Scholz P., *op. cit.*, p. 54.
150. Desnoyers L., *op. cit.*, p. 234.
151. *Ibidem*, p. 237.
152. Stade B., *Geschichte des Volkes Israels*, vol. I, p. 184 şi 460.
153. Scholz P., *op. cit.*, p. 60.
154. Epistola lui Ieremia, Baruch 6, 42. apud Scholz P., *op. cit.*, p. 61.
155. Lagrange M.J., *op. cit.*, p. 127, crede că Astarte la origine era ca şi Afrodita grecilor, zeiţa amorului, iar mai apoi zeiţa luceafărului de seară, Venus.
156. Două localităţi semite în care se afla templul lui Iştar.
157. Scholz P., *op. cit.*, p. 64.
158. Nikel J., *op.cit.*, p. 896.
159. Scholz P., *op. cit.*, p. 67.
160. *Ibidem*, p. 69.
161. Negoiţă T., *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Bucureşti, 1940, p. 57.
162. Touzard J., *op. cit.*, p. 42.
163. De Vaux R., *op. cit.*, p. 679.
164. Davidson A., articolul *Prophecy and Prophets*, în DB by Hasting, IV, 106.
165. Pelt J., *op. cit.*, vol. II, Paris, 1925, p. 144.
166. Davidson A., *articolul citat*, p. 106.
167. Dillmann A. – Kittle R., *Handbuch der alttest. Theologie*, Leipzig, 1905, p. 475.
168. Tarnavschi V., *Introducere în cărţile V.T.*, Cernăuţi, 1930, p. 367.
169. Pelt J., *op. cit.*, p. 145.
170. Popescu Mălăeşti, *Proorocii*, Bucureşti, 1926, p. 7.
171. Davidson A., *articolul citat*, p. 106.
172. Saubin A., *Lexique assyrien-français*, Paris.
173. Popescu Mălăeşti I, *Proorocii...*, p. 14.
174. Să se vadă şi versetele următoare până la 22.
175. Pelt J., *op. cit.*, p. 50.
176. Scholz P., *op. vit.*, p. 72.
177. Schulz H., *Old Testament Theology*, tr. eng., ed. 6, vol. I, Edinburgh, 1909, p. 240.
178. Chain J., *Introduction à la lecture des prophétes*, Paris, 1932, p. 12.

179. Popescu Mălăeşti J., *op. cit.*, vol. II, p. 91.
180. Wellhausen J., *op. cit.*, p. 114.
181. Volz P., *Mose*, Tübingen, 1907, p. 30.
182. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 19.
183. Stade B., *Biblische Theologie...*, vol. I, 1905, p. 206.
184. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 11.
185. Nikel J., *op. cit.*, p. 916.
186. De Vaux R., *op. cit.*, p. 681.
187. Popescu Mălăeşti I., *Proorocii...*, p. 98.
188. De Vaux R., *op. cit.*, p. 682.
189. Nikel J., *op. cit.*, p. 934.
190. *Ibidem*, p. 937.
191. Kuenen A., *De Propheten en de Prophetie*, 2 vol., apud Meffert Fr., *op. cit.*, p. 10.
192. Wellhausen J., în „Kultur der Gegenwart", vol. I, p. 24.
193. *Die alteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels*, 1910, p. 31.
194. Nikel J., *op. cit.*, p. 907.
195. Sellin E., *Die alttestamentliche Religion in Rahmen der anderen altorientalischen...*, Leipzig, 1908, p. 76.
196. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 11.
197. Volz P., *Mose...*, Tübingen, 1907, p. 80.
198. Wellhausen J., *Isr.-jüd. Geschichte...*, p. 114.
199. Sellin E., *Die alttest. Religion...*, p. 76.
200. Schneider B., *Kultur und Denken... Iuden*, Leipzig, 1910, apud Meffert, p. 16.
201. Volz P., *Mose...*, p. 30.
202. Kleinert citat de Meffert Fr.., *op. cit.*, p. 18.
203. Wellhausen J., *Iss... Geschichte*, p. 114.
204. Smend und Giesebrecht, *Die Geschichtlichtkeit des Sinabundes*, Königsberg, 1900, p. 19.
205. Stade B., *Die biblische Theologie...*, p. 206.
206. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 20.
207. Giesebrecht, *op. cit.*, p. 43.
208. Nowack W., *Amos und Hozen; Religionsgeschichtliche Volksbücher...*, p. 3.
209. *Ibidem*, p.p. 5.
210. Meffert Fr., *op. cit.*, p. 20.
211. Ricciotti G., în „Storia delle religioni", edit. Tucchi-Venturi, vol. II, Torino, 1937.
212. *Ibidem*.

213. *Ibidem*.
214. *Ibidem*.
215. A se vedea capitolul „Biblia şi critica biblică", la începutul acestui opuscul.
216. Smith H., *The Religion of Israel*, Edinburgh, 1927, p. 204.
217. Cornely et Mark, *Manuel d'introduction...*, tr. fr. Mazoyer, vol. I, Paris, 1930, p. 440 sq.
218. Campus E., *Istoria evreilor în epoca postexilică*, Bucureşti, 1944, p. 60.
219. Ieremia 52, 31.
220. Sesbaţar din Ezra 1, 8; 5, 14 a fost identificat cu Zerubabel, conducătorul primului convoi de repatriaţi din exil.
221. Pe limba aramaică, „pecha", adică guvernator. Cf. Ezra 5, 14.
222. Ezra 1, 2-3.
223. Campus Eugen, *op. cit.*, p. 32.
224. Iosif Flavius, *Antichităţile iudaice*, XI, 1.
225. Campus Eugen, *op. cit.*, p. 40.
226. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 234.
227. Cel dintâi este al lui Solomon, iar cel de-al treilea este început de către Irod cel Mare.
228. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 239.
229. *Ibidem*, p. 237.
230. Campus Eugen, *op. cit.*, p. 41.
231. Rops Daniel, *Histoire Sainte, le peuple de la Bible*, Paris, 1943, p. 344.
232. În anul 1904, aceste papirusuri au fost găsite la Elefantina, Egiptul de sus, lângă Asuan de astăzi (Syene al grecilor).
233. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 257.
234. Fiii lui Tobia susţineau că Palestina să ţină de Seleucizi (Antiohia), iar Onis era proegiptean. Învingând partida fiilor lui Tobia, Onias a fugit în Egipt.
235. Onias a cerut regelui egiptean Ptolomeu VI Filometor (180-145) încuviinţarea transformării templului zeiţei Bubastis în templu pentru Yahweh şi a primit autorizaţia. Pentru a ridica un templu lui Yahweh pe un pământ străin, deci necurat, Onias se întemeia pe versetul din Isaia 19, 18: „În ziua aceea va fi un altar al lui Yahweh în Egipt". Însă iudeii din Palestina îl priveau ca ilegal.
236. Pineles J., *Istoria evreilor*, Iaşi, 1928, p. 65, şi Simion Dubnov, *Istoria universală a poporului ebreu*, Bucureşti, 1946, vol. 2, p. 15 sq.

237. Rope Daniel, *op. cit.*, p. 323.
238. *Ibidem*, p. 324.
239. Adevărații macabei nu sunt acești șapte frați, ci fiii lui Matatia preotul, care au reușit să alunge pe sirieni și să obțină independența.
240. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 256.
241. *Ibidem*, p. 257.
242. Sebasta vine de la grecescul *sevastos*, „excelent, eminent", ce era traducerea cuvântului latin „Augustus".
243. Pineles J., *op. cit.*, p. 78, și S. Dubnow, *op. cit.*, p. 18 sq.
244. Bertholet A., *Histoire de la civilisation d'Israel*, tr. fr. J. Marti, Paris, 1928, p. 415 sq.
245. Gigot Fr., *General introduction... Holy Scriptures*, 2 ed. New York, 1901, 26.
246. Biblia ebraică împarte cărțile altfel decât cea creștină, în cărțile profetice incluzând pe Judecători, Samuel, Regi etc., iar pe Daniel trecându-l între didactice. Scrieri gnomice, adică didactice, sunt: Proverbele, Psalmii, Ecclesiatul.
247. Biblia grecească sau Septuaginta are în plus față de cea ebraică așa-numitele cărți deuterocanonice și chiar apocrife.
248. Catolicii le numesc așa fiindcă Sinodul de la Trident le-a introdus și pe ele în canon, dar în rândul al doilea.
249. Aristeia a fost prefect al gărzii regale sub Prolomeu II Filadelful (284-247 î.Hr.). El ar fi scris epistola către fratele său Filocrate. Astăzi, epistola este considerată apocrifă. Ea a fost pusă pe numele unui funcționar de la curtea regelui, dar în realitate a fost scrisă mai târziu de un alt autor. Data cea mai târzie la care s-ar fi putut scrie această epistolă este sfârșitul secolului al II-lea (anul 200 î.Hr.).
250. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 248.
251. Sellin, A., *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1933, p. 127.
252. Cărțile apocaliptice sunt: Enoh, Testamentul celor 12 patriarhi, Înălțarea lui Moise, Martirul lui Isaia, Cartea IV Ezra, Sibilinele, Apocalipsa lui Baruch și altele.
253. Sellin, E., *op. cit.*, p. 131.
254. Prin I și II Baruch se înțelege că I este versiunea siriacă, iar II este versiunea sau traducerea grecească. Prin I Enoh înțelegem versiunea etiopiană, iar prin II Enoh versiunea slavă.
255. Dubnow, S., *op. cit.*, volumul II, p. 64.

256. Schürer, E., *Geschichte des jüschen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Aufl. Band I, p. 89.
257. Sellin, E., *Isr. Jüd. Religiongeschichte*, p. 126.
258. *Ibidem*, p. 127.
259. Ricciotti, G., *op. cit.*, p. 367.
260. Sellin, E., *op. cit.*, p. 146.
261. *Ibidem*, p. 146.
262. Kuenen, Wellhausen, Gressmann etc.
263. Sellin, E., *op. cit.*, p. 147.
264. *De vita contemplativa* căreia îi este contestată autenticitatea.
265. Sellin, E., *op cit.* p. 147.
266. Tricot A., *Le monde juif...*, în „Le Christ", Paris, 1932, p. 50 sq.
267. *Ibidem*, p. 51.
268. *Ibidem*, p. 51.
269. Pirqé Aboth I, I, 1.
270. Sellin, E., *op. cit.*, p. 140.
271. Cuvântul derivă de la ebraicul *prș*, „a desface, a separa". Acest cuvânt are și sensul de „a explica". Să fi însemnat „învățător" numele de fariseu?
272. Sellin, E., *op. cit.*, p. 134.
273. Tarnavschi, *Arheologia...*, p. 684.
274. Reville, A., *Hésus de Nazareth*, ed. 2, Paris, 1906, p. 114.
275. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, viii, 14; III, viii, 5; *Antichități* XVIII, 1, 3.
276. Psalmii lui Solomon, 14 și 18.
277. Iosif Flaviu, *Antichități*, XVII, 2, 4; Pirqé Aboth, 2, 4.
278. Reville, A., *op. cit.*, p. 113.
279. Tricot, A., *Le monde juif...*, p. 82.
280. Pirqé Aboth, 2, 5; 3, 10; Batra, 8a; Pesachim, 49b.
281. A viețuit în secolul I d.Hr. și a fost elevul lui Iohanan ben Zakai, fondatorul școlii din Iabne. Este unul din cei șase mari *tanaimi* (dascăli) care au preluat materialul Mișnei, prima parte a Talmudului.
282. Tricot A., *op. cit.*, p. 83.
283. Tarnavschi V., *op. cit.*, p. 686.
284. O fâșie de stofă cu ciucuri, care se punea pe umeri în timpul rugăciunii.
285. Niște mici bucățele de pergament pe care se scriau pasaje din Thora, unde se arătau recompensele pentru împlinitorii legii,

dragostea ce trebuie manifestată față de Dumnezeu, apoi binecuvântarea celor întâi născuți și serbarea Paștilor.

286. Faptele Apostolilor 15, 5; 5, 34; Filipeni 3, 5.

287. Sellin E., *op. cit.*, p. 136.

288. Tarnavschi V., *Arheologia...*, p. 687.

289. *Antichitățile iudaice*, XIII, 10, 6 (298).

290. *Antichitățile iudaice*, XVIII, 14 (298).

291. Tratatul Haghiga III, 35. Simion Dubnow, *op. cit.*, vol. II, p. 56.

292. De aci și numele de Karaiți.

293. Schürer E., *op. cit.*, vol. III, p. 654.

294. *Historia Naturalis*, V, 17.

295. Ewald, Hitzig, Lucius Gesenius-Buhl ș.a., *Hebräische Wörterbuch*, ed. 17.

296. Pliniu cel Bătrân, *Historia Naturalis*, V, 17.

297. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, viii, 160-161.

298. Securea sau lopățica se dădea pentru îngroparea fecalelor, ce nu trebuia să vadă lumina zilei.

299. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, VIII, 119.; cf. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 443.

300. Graetz, Ewald, Ritschl și Hilgenfeld derivă această sectă din cea a fariseilor. După descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, secta eseniană este mai bine cunoscută, dar părerile încă sunt împărțite.

301. Ideile lui Pitagora, răspândite în Italia, ajunseseră până la Roma, unde se propaga teoria metempsihozei și că sufletele sunt compuse din patru elemente: aer, soare, pământ și apă. Printr-o mistică puternică și asceză severă, se ajungea la treapta de terapeut (vindecător). Reprezentanți mai de seamă sunt Apoloniu de Tiana și Nicomah.

302. Tricot A., *articolul citat*, p. 87.

303. *De vita contemplativa.* Autenticitatea acestei scrieri este contestată.

304. Renan E., *Histoire du peuple Israël*, vol. V, p. 366.

305. Lacul Mareia, capitolul 3.

306. Renan E., *op. cit.*, p. 369, propune citirea „mister“ în loc de „mănăstire“.

307. Renan E., *op. cit.*, p. 377.

308. Bousset W., *Die Religion des Judentum...*, Aufl. Tübingen, 1926, p. 467.

309. Renan E., *op. cit.*, p. 378.

310. Bousset W., *op. cit.*, p. 418.

311. *Antichitățile iudaice*, XVIII, 23.

312. Prat F., articolul *Helléniste*, în DBV, vol. III, p. 579 sq.

313. Iosif Flaviu, *Antichități*, XIII, 3, 4.

314. O cutiuță de metal sau piele în care se aflau precepte din Thora.

315. Informații ample la J.A. Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphia, 1907, și la N. Gaster, *The Samaritans*, London, 1925.

316. Lesetre H., articolul *Hérodiens*, în DBV, vol. III, 653.

317. Tricot A., *op. cit.*, p. 87.

318. Ricciotti G., punctul 16.

319. Reville A., *op. cit.*, p. 95.

320. Thora era și este scrisă pe pergament, ce se răsucește pe niște suluri. Chiar și astăzi, în sinagogi, textul ce se citește este cel scris cu mâna, nu cel tipărit.

321. În cazuri grave, hazanul ajuta la aplicarea pedepsei loviri cu biciul.

322. *Sema Israel*: „Ascultă, Israel, Domnul Dumnezeul nostru este Dumnezeu unic“.

323. Urmează celelalte 16 imne, în care se arată sfințenia lui Dumnezeu, se cere iertarea păcatelor, scăparea de necazuri și boli etc. Rugăciunea de *Șmone esre*, după *Sema*, este astăzi rugăciunea cea mai importantă din ritualul sinagogii.

324. Așa au luat naștere Targumii, adică traducerea liberă, în aramaică, a textului ebraic al unor cărți din Vechiul Testament.

325. Reville A., *op. cit.*, p. 100.

326. Vine de la cuvântul *daras*, „el explică“.

327. Cel care s-a stabilit la Iabne a fost Iohanan ben-Zakkai, scos afară într-un sicriu de către doi din discipolii săi, în anul 70, anul distrugerii Ierusalimului de către romani.

328. Pineles J., *Istoria evreilor*, p. 107.

329. Reville A., *op. cit.*, p. 146.

330. Tricot A., *op. cit.*, p. 52.

331. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 446.

332. Tricot A., *op. cit.*, p. 52.

333. *Ibidem*, p. 53.

334. *Ibidem*, p. 53.

335. Tricot A., *op. cit.*, p. 54.

336. Martin Fr., *Le livre d'Enoch*, Paris, 1906, p. XLV-XLVII.

337. Tricot A., *op. cit.*, p. 55.

338. Silvestru de Canev, *Teologia dogmatică*, vol. V, Bucureşti, 1906, p. 389.

339. Martin Fr., *Le livre d'Enoch*... p. XXXV.

340. Cartea Enoch este compusă din şapte părţi: introducerea, căderea îngerilor cu înălţarea lui Enoh, cartea parabolelor, cartea schimbării luminătorilor cerului, cartea visurilor, cartea îndemnării şi blestemului, apendice.

341. Cartea viselor.

342. Cartea îndemnării şi blestemului.

343. *Les Psaumes de Salomon*, par J. Viteau, Paris, 1911, p. 58.

344. Tricot A., *Le monde juif au temps de Notre Seigneur*, în „Initiation Biblique", Paris, 3 ed., 1959, p. 734 sq.

345. Testamentul lui Iuda 25, al lui Levi 18, al lui Simeon 6, al lui Zebulon 10, al lui Beniamin 10.

346. Dennefeld L., *Le judaisme biblique*, Paris, 1925, p. 100.

347. Idem, *ibidem*, p. 101.

348. Critica biblică a împărţit cartea Isaia mai întâi în două părţi distincte (cap. I-39, 40-66, numite deutero-Isaia) şi mai apoi în trei (capitolele 56-66 le-a atribuit altui autor, denumit Trito-Isaia).

349. Dennefeld L., *op. cit.*, p. 102.

350. Critica modernă a aşezat cartea Ioel în epoca postexilică.

351. Cf. nota 360.

352. Dannefeld L., *op. cit.*, p. 106.

353. *Ibidem*, p. 107.

354. Martin F., *op. cit.*, p. XXXVIII.

355. O secţiune din cartea Enoh, compusă din cap. 101, 12-17 şi cap. 103.

356. Viteau J., *Les psaumes de Salomon*, p. 69 sq.

357. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, vi, 312-316.

358. Mihălcescu Irineu, *Istoria religiilor lumii*, Bucureşti, 1946, p. 434.

359. *Ibidem*, după care sintetizăm ideile filoniene.

360. Bonsirven J., *Le judaisme palestinien au temps de Jésus Christ*, Paris, 1934, p. 147.

361. Nume pentru a exprima noţiunea de Dumnezeu mai avem în *Haşem*, „Numele", *Hamaqom*, „Locul".

362. Ricciotti G., *op. cit.*, p. 424.

363. Prof. Drioton, de la Academia Franceză, a arătat că tocmai dimpotrivă, egiptenii sunt cei care au împrumutat proverbele de la evrei.

364. Negoiţă T., *Codul lui Hammurabi*, Bucureşti, 1935, Prefaţa.

365. Talmudul Palestinian, *Roş-Haşanah*, i, 2.

366. Dennefeld L., *op. cit.*, p. 159 sq.

367. Avesta este Biblia perşilor. Ea a fost prelucrată de mai multe ori. Părţile mai vechi din Avesta poartă numele de *gathas*. Părţile celelalte sunt posterioare creştinismului.

368. Darmesteter J., *Le Zend-Avesta*, Paris, 1893, trei volume; Cumont F., *Textes et monumente relatif aux mystères de Mitra*, Paris, 1896, vol. III, 1, 3; Widengren G., *Les religions de l'Iran*, tr. fr., Paris, 1968.

369. Geldner K. în P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1906, vol. I, p. 214-232; Ghirshman R., *L'Iran*, Paris, 1951, p. 239 sq.

370. Religia persană se mai numea şi *mazdeism*, de la zeul principal Ahura-mazda. Se mai numea şi *zoroastrism*, de la reformatorul Zoroastru; *magism* de la preoţii care purtau numele de magi.

371. Refacerea, revenirea la ce a mai fost.

372. Nathan Söderblom, *La vie future d'après le Mazdeisme à la lumière des croyances paralleles*, Anger, 1898, p. 243; Scheftelowitz J., *Die altpersisch Religion und das Iudentum*; Giessen, 1920, p. 194 sq.

373. Quint Caro, *Vita Alexandri*, V, I, 22.

374. Bousset W., *op. cit.*, p. 579.

375. Bertholet A., *Biblische Theologie des A.T.*, Tübingen, 1911, p. 223, 374, 391.

376. Beer G., în Kautzsch, *Die Apokryphen*, vol. II, p. 251, nota.

377. Kohut J., *Ueber die jüdische Angeologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig, 1866, p. 56.

378. Stave E., *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898, p. 78.

379. Mills L.H., *Avesta Eschatology*, Oxford, 1908, p. 87.

380. Bohmer J., *Die Religionsgeschichtliche Rahmen des Gottesreiches*, Leipzig, 1909, p. 200.

381. Meyer Ed., *Ursprung und Anfänge des Chrisostomus*, vol. II, *Die Entwickelung des Judentums und Jesus von Nazareth*, Berlin, 1921, p. 50-120.

382. Wellhausen J., *Studien und Skizzen*, fasc. 6, Berlin, 1891, p. 234.

383. Marti K., Geschichte der israelitischen Religion, *5 Aufl. Atassburg, 1907.*
384. Schürer E., *op. cit.*, vol. II, p. 350.
385. König E., *op. cit.*, p. 505, 518.
386. Edwin A., *Die israelitisch-jüdische Aufertsehungshofnung in ihrer Beziehungen zum Parsismus*, Königsberg, 1910.
387. Sellin E., *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, în „Neue Kirchliche Zeitschrift", 1919, p. 232-289.
388. Bertholet A., în *Festschrift für F.C. Andraes*, Leipzig, 1917, p. 56.
389. Scheftelowitz J., *op. cit.* la nota 383.
390. Bousset W., *op. cit.*, p. 592.
391. Heinisch P., *Personificationen und Hypostasen...*, p. 51 sq.
392. Volz P., *Der Geist Gottes...*, p. 146 sq.
393. Dhorme P., în „Revue Biblique", 1924, p. 294.
394. Kohut J., *op. cit.*, sub nota 388.
395. Bousset W., *op. cit.*, p. 585.
396. Scheftelowitz J., *op. cit.*, p. 15-18.
397. În „Neue Kirchiche Zeitschrift", 1919, p. 234.
398. În „Revue Biblique", 1904, p. 210.
399. Articolul „Démon", în DBV, vol. IV, col. 325.
400. Articolul „Satan", în DBV, vol. IV, col. 408.
401. Lagrange M.J., în „Revue Biblique", 1904, p. 210.
402. Scheftelowitz J., *op. cit.*, p. 55-61.
403. Söderblom N., *op. cit.*, p. 280-322.
404. Scheftelowitz J., *op. cit.*, p. 150-216.
405. *Ibidem*, p. 206.
406. Mihălcescu I., *op. cit.*, p. 442.
407. Friedländer J., *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin, 1904.
408. Ideile lui Friedländer au fost puternic combătute de E. Sellin în *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament*, Leipzig, 1905.
409. Cf. Friedländer, *op. cit.*, p. 77-89. Steurnagel C., *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1912, p. 688; Sellin E., *Einleitung in das Alte Testament*, 6 Aufl. Leipzig, 1933, p. 136.
410. Dennefeld L., *Le Judaisme...*, p. 168.
411. Refuză să vadă în Proverbe 8, 22-31 influență grecească, cf. Bertholet A., *op. cit.*, p. 394; R. Smend, *op. cit.*, p. 492; P. Heinisch, *Griechische Philosophie und Altes Testament*, Münstr i.w., 1913, vol. I, p. 31-37.
412. Podechard E., *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 83-107.
413. Zeller Ed., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 3 Aufl., p. 257; Dennefeld L., *op. cit.*, p. 169.
414. Podechard E., *L'Ecclésiaste...*, p. 109; Dennefeld L., *op. cit.*, p. 169.
415. Krüger P., *Hellenismus und Judentum im Neutestamentlichen Zeitalter*, Leipzig, 1908, p. 28; Dennefeld L., *op. cit.*, p. 169.
416. Dennefeld L., *op. cit.*, p. 172.

Abrevieri

AA = Alttestamentliche Abhandlungen
AAA = Annals of Archaeology and Anthropology
AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research
AFO = Archiv for Orientforschung
AJA = American Journal for Archaeology
AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures
AJTh = American Journal of Theology
ANET = Ancient Near Eastern Texts... edit. J.B. Pritchard
AO = Der Alte Orient
AOB = Altorientalische Bibliothek
AOT = Altorientalische Texte zum Alten Testament
ARW = Archiv für Religionswissenschaft
ATANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament
ATD = Das Alte Testament Deutsch
BA = The Biblical Archaeologist
BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BG = The Babylonian Genesis, by A. Heidel (Chicago, 1942)
BiOr = Bibliotheca Orientalis
BJRL = Bulletin of the John Rylands Library
BWANT = Beittäge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament
BZAW = Beihefte zur Zeitschrift des alttestamentliche Wissenschaft
CBQ = Catholic Biblical Quarterly
CRAI = Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres
CTh = Cahiers Théologiques
DB = Dictionary of the Bible, by Hastings
DBV = Dictionnaire de la Bible, edit. Vigouroux
DBVS = Dictionnaire de la Bible, Supplément
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EB = Encyclopaedia Biblica, edit. T.K. Cheyne

Et.Bib. = Etudes Bibliques
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics, edit. J. Hastings
ET = Expository Times
ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR = Etudes Théologiques et Religieuses
GB = Glasul Bisericii
HAT = Handbuch zum Alten Testament, edit. O. Eissfeldt
HJ = The Hibbert Journal
HK = Handkommentar zum Alten Testament
HSAT = Die heilige Schrift des Alten Testament
HTR = Harvard Theological Review
HUCA = Hebrew Union College Annual
ICC = The International Critical Commentary
JA = Journal Asiatique
JAOS = Journal of the American Oriental Society
JBL = Journal of Biblical Literature
JBR = Journal of the Bible and Religion
JCS = Journal of Cuneiform Studies
JE = Jewish Encyclopaedia
JJS = Journal of Jewish Studies
JNES = Journal of Near Eastern Studies
JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society
JQR = Jewish Quarterly Review
JR = Journal of Religion
JSOR = Journal of the Society for Oriental Research
JSS = Journal of Semitic Studies
JTS = Journal of Theological Studies
KAT = Kommentar zum Alten Testament
LSS = Leipziger semitische Studien
MIO = Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
NRT = Nouvelle Revue Théologique
NTD = Das Neue Testament Deutsch
OIP = Oriental Institute Publications (Chicago)
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
PEQ = Palestine Exploration Quarterly
RA = Revue d'asyrologie et d'archéologie orientale
RB = Revue Biblique
RESB = Revue des Etudes Sémitiques et Babyloniaca
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RHR = Revue d'Histoire des Religions

RSO = Rivista degli Studi Orientali
SAOC = Studies in Ancient Oriental Civilization (Chicago)
SM = Sumerian Mythology, edit. S.N. Kramer
SBT = Studies in Biblical Theology
SJT = Scittish Journal of Theology
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TR = Theologische Rundschau
TWAT = Theologisches Wörterbuch zum Akten Testament
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TSK = Theologische Studien und Kritken
VT = Vetus Testamentum
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissensch ft.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Bibliografie selectivă

Albrecht Alt Essays on Old Testament History and Religion, tr. engl., New York, 1966.
Albright W.F., *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, München, 1956.
Idem, *Archaeology and The Religion of Israel*, London, 1956.
Idem, *From The Stone Age to Christianity*, 2 ed., Baltimore, 1957.
Auvray P., *L'Ancien Testament et les chretiens*, Paris, 1951.
Anderson B.W., *Understanding The Old Testament*, Englewood Cliffs, 1957.
Anderson H.W., *The History and Religion of Israel,* New York, 1966.
Baab O.J., *The Theology of the Old Testament*, Nashville, 1949.
Bäntsch A., *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tübingen, 1906.
Barton G., *The Religion of Israel*, New York, 1918.
Bennewitz F., *Die Sünde in alten Israel*, Leipzig, 1907.
Bertholet A., *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911.
Bousset W., *Die Religion des Judentums...* 3 Aufl. H. Gressmann, Tübingen, 1926.
Budde K., *Die Religion des Volkes Israels...* 3 Aufl., Giessen, 1913.
Burrows M., *An Outline of the Biblical Theology*, Philadelphia, 1946.
Benzen A., *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zürich, 1952.
Bright J., *History of Israel*, 3 ed., Philadelphia, 1981.
Idem, *The History of the Old Testament*, Nashville, 1967.
Buber M., *Moses*, Zürich, 1948.
Chary Th., *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, Paris, 1955.
Childs B., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, 1970.
Cook J.A., *The Religion of the Ancient Palestine...* London, 1930.
Daniel Rops, *Histoire Sainte. Le peuple de la Bible*, Paris, 1943.
Davidson A., *The Theology of the Old Testament*, Edinburgh, 1925.
De Fraine J., *L'aspect religieux de la royautè israelite*, Roma, 1954.

De Langhe R., *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit...* Gembloux, 1945.
Dennefeld L., *Le messianisme*, Paris, 1929.
Dentan B., *Preface to Old Testament Theology*, Nashville, 1960.
Dhorme P., *La religion assyro-babylonnienne*, Paris, 1910.
Idem, *Les religiones de Babylonie et d'Assyrie* (Mana), Paris, 1945.
Idem, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1947.
Dussaud R., *Les origines canaanennes du sacrifice israelite*, 2 ed., Paris, 1941.
Eirchrodt W., *Theologies des Alten Testaments*, Leipzig, 1933 (3 vol.).
Eisfeldt O., *Der Gott Karmel*, Berlin, 1953.
Engnell J., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near Orient*, Uppsala 94.
Erdmans B.O., *The Religion of Israel*, Leiden, 1947.
Ermann A., *Die ägyptische Religion*, 2 Aufl., 1909.
Feldmann J., *Paradies und Sündenfall*, Münstar i.W., 1913.
Felten J., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Regensburg, 1910.
Finegan J., *Light from the Ancient Past*, Princeton, 1959.
Fohrer B., *History of Israelite Religion*, tr. engl., Nashville, 1979.
Frankfort H., *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948.
Garofalo S.J., *I Patriarchi dela Bibbia*, Roma, 1954.
Gaster T.H., *Festivals of the Jewish Year*, 2 ed., New York, 1955.
Idem, *Passover. Its History and Tradition*, New York, 1949.
Gelin A., *Les idées maitresses de l'Ancien Testament*, Paris, 1948.
Idem, *Les pauvres de Yahweh*, Paris, 1953.
Giesebrecht Fr., *Die Gründzuge der israelitischen Religions...* Leipzig, 1908.
Graystrom G., *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, London, 1956.
Gressmann H., *Moses und seine Zeit*, Göttingen, 1913.
Idem, *Der Messias*, Götingen, 1929.
Idem, *Die Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905.
Hehn J., *Die Biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1912.
Idem, *Wege zum Monotheismus*, Würzburg, 1913.
Heinisch P., *Griechische Philosophie und Alten Testament*, Münster i.W., 1913.
Idem, *Theologie des Alten Testament*, Bonn, 1940.
Idem, *Geschichte des Alten Testament*, Bonn, 1950.
Hetzenauer M., *Theologia Biblica*, vol. I, *Vetus Testamentum*, Fr. i. Breisgau, 1908.

Hölscher G., *Die Propheten*, Leipzig, 1912.
Imschoot P. Van, *Thèologie de l'Ancient Testament*, Douai, 1954-1956.
Jacob Ed., *Thèologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel-Paris, 2 ed., 1968.
Jastrow M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1902-1910.
Jeremia A., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, München, 1930.
Johnson A.R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1957.
Idem, *The Cultic Prophets in Ancient Israel*, Cardiff, 1944.
Karge P., *Geschichte des Bundesgedankens im A. Test.*, Münster i.w., 1910.
Kaufmann Y., *Connaître la Bible*, tr. fr., Paris, 1970.
Kautzsch E., *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911.
Knight G.A..F., *A Christian Theology of the Old Testament*, Richmond, 1959.
Knudson A.C., *The Religious Teaching of the Old Testament*, New York, 1918.
Kenyon K., *Archeology in the Holy Land*, London, 1965.
König Ed., *Geschichte des Reiches Gottes*, Braunschweig, 1908.
Idem, *Geschichte des alttenstamentlichen Religion*, Gütersloh, 1915.
Idem, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923.
Idem, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923.
Kreglinger R., *La Religion d'Israel*, 2 ed., Paris, 1926.
Kuggler Fr., *Von Moses bis Paulus*, Münster i.w., 1922.
Lagrange M.J., *Etudes sur les religions sémitiques*, 2 ed., Paris, 1905.
Idem, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.
Idem, *Le Judaisme avant Jésus Christ*, 2 ed., Paris, 1931.
Lebreton J., *Les origines du dogme de la Trinité*, 4 ed., Paris, 1919.
Lécuyer J., *Abraham, Notre Père*, Paris, 1955.
Lohr M., *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, Leipzig, 1906.
Loisy A., *La religion d'Israel*, 3 ed., Paris, 1933.
Marti K., *Geschichte des israelitischen Religion*, 5 Aufl. Strassburg, 1907.
McKenzie J.L., *A Theology of Old Testament*, New York, 1974.
Meyer Ed., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906.
Idem, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 2 vol., Berlin, 1921.

Idem, *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896.
Medelsohn J., *Slavery in the Ancient Near East*, New York, 1949.
Meek Th.J., *Hebrew Origins*, New York, 1950.
Mowinckel S., *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953.
Idem, *He that Cometh, The Messiah Concept in O.T.*, tr. engl. Transl., Oxford, 1956.
Murphy R.E., *The Dead Sea Scrolls and The Bible*, Westminster Md., 1957.
Murtonen A., *The Appearance of The Name YHWH outside Israel*, Helsinki, 1951.
Milik J.T., *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957.
Neher A., *L'essence du prophètisme*, Paris, 1955.
Idem, *Moise et la vocation juivre*, Paris, 1956.
Nikel J., *Moses und seine Werk*, Münster i.w., 1909.
Idem, *Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens*, 3 Aufl., Münster i.w., 1912.
Idem, *La religion d'Israel*, în „Christus", 3 ed., Paris, 1927.
North R., *Sociolology of the Biblical Jubiles*, Roma, 1954.
Idem, *The thought of the Old Testament*, London, 1946.
Noth M., *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930.
Idem, *The Old Testament World*, tr. engl., Philadelphia. 1966.
Idem, *Amt und Berufen in Alten Testament*, Bonn, 1958.
Oesterley & Robinson, *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, New York, 1937.
Ostborn K., *Yahweh und Baal*, Lund, 1956.
Parrot A. et. al., *Cahiers d'archéologie biblique*, de la 1954 înainte.
Patterson Ch.H., *The Philosophy of the Old Testament*, New York, 1953.
Payne J.B., *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids, 1962.
Peake S.A., *The Religion of Israel*, London, 1908.
Pedersen J., *Israel, its Life and Culture*, 4 vol., London, 1926-1940.
Penna A., *La religione di Israele*, Brescia, 1958.
Piepenbring Ch., *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, 1896.
Pfeiffer R.H., *Religion in the Old Testament*, New York, 1951.
Pfeiffer C.F., *The Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 1957.
Reisel M., *The Mysterious Name of YHWH*, Assen, 1957.
Reymond P., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A.T.*, Leiden, 1958.
Ricciotti G., *Histoire d'Israël*, tr. fr. P. Auvray, Paris, 1939-1948.

Ringgren H., *Israeliti Religion*, tr. engl., Philadelphia, 1966.
Robinson H.W., *The Religious Ideas of the Old Testament*, London, 1913.
Rowley H.H., *The Faith of Israel*, London, 1956.
Rowley H.H., *The Growth of the Old Testament*, London, 1950.
Idem, *The Revelance of the Bible*, London, 1941.
Idem, *From Joseph to Josua*, London, 1950.
Schofield S.H., *The Religious Background of the Bible*, Londo, 1944.
Scholz P., *Handbuch der Theologie des Alten Bundes*, Regensburg, 1862.
Schulz H., *Alttestamentliche Theologie*, 5 Aufl., Göttingen, 1896.
Sellin E., *Die alttestamentliche Religion...*, Leipzig, 1918.
Idem, *Israelitisch-Judische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1933.
Sellin E., *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1933.
Smith E.P., *The Religion of Israel*, Edinburgh, 1927.
Snaith N.H., *Distinctive Ideas of the Old Testament*, London, 1944.
Stade B., *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1905.
Sutcliffe Ed., *The Monks of Qumran. The Dead Sea Scrolls*, London, 1960.
Idem, *The Old Testament and the Future Life*, London, 1946.
Touzard J., *La religion d'Israel*, în Bricout, vol. II, Paris, 1911, p. 5-158.
Vermes G., *The Dead Sea Scrolls and their Meaning*, New York, 1955.
Vincent L.H., *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907 (1914).
Vincent A., *La religion des Judeo-araméens*, Paris, 1937.
Virey Ph., *La religion de l'ancien Egypte*, Paris, 1910.
Von Rad G., *Theologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Geneva, 1965-1967 (tr. fr.).
Vos G., *Biblical Theology*, Grand Rapids, 1948.
Vriezen T.C., *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1962.
Wandervorst J., *Israel et l'Ancien Orient*, 2 ed., Bruxelles, 1930.
Watt J.W., *A Survey of Old Testament Teaching*, 2 vol., Nashville, 1947.
Weber F., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds...*, Leipzig, 1897.
Weber M., *Das Antike Judentum*, 2 Aufl., Tübingen, 1923.
Welch A.C., *Kings and Prophets of Israel*, London, 1952.
Wilson Ed., *The Scrolls from the Dead Sea*, New York, 1955.
Wilson A., *The Culture of Ancient Egypt*, Chicago, 1956.

Wooley L., *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins*, London, 1936.
Wright G.E., *The Old Testament against Environment*, Chicago, 1951.
Idem, *God who acts. Biblical Theology as Recital*, Chicago, 1952.
Idem, *Biblical Archeology*, Philadelphia, 1967.
Idem, *The Old Testament and Theology*, New York, 1969.
Yahuda A., *The Accuracy of the Bible*, E.P. Dutfon, 1935.
Young A., *The Study of Old Testament Theology Today*, London, 1958.
Zimmerli W., *The Law and the Prophets*, tr. engl., Oxford, 1965.

Cuprins